Alberto Saladino García

Indigenismo y marxismo en América Latina

(tercera edición)

Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Nacional Autónoma de México

Rector
Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General
Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional
Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades
Dr. Alberto Vital Díaz

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Director
Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico
Dr. Mario Vázquez Olvera

Secretario Técnico
Mtro. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones
Mtro. Ricardo Martínez Luna

INDIGENISMO Y MARXISMO
EN AMÉRICA LATINA
(Tercera edición)

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
25

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Alberto Saladino García

INDIGENISMO Y MARXISMO
EN AMÉRICA LATINA
(Tercera edición)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2016

Primera edición: D. R. © 1983 Universidad Autónoma del Estado de México
Segunda edición: D. R. © 1995 Universidad Autónoma del Estado de México

Saladino García, Alberto, autor.
Indigenismo y marxismo en América Latina / Alberto Saladino García. -- Tercera edición.
255 páginas. -- (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 25).
ISBN 970-32-3579-4 (Colección)
ISBN 978-607-02-7863-1 (Obra)
1. Indios de América Central. I. Título. II. Serie
JV305.S35 2016

Diseño de portada: D.G. Irma Martínez Hidalgo

Fecha de edición: 15 de abril de 2016

Tercera edición: D. R. © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, D. F.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Correo electrónico: cialc@unam.mx
http://www.cialc.unam.mx

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)
ISBN: 978-607-02-7863-1 (Obra)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación 11
Prólogo 13
Introducción 15

I. El indio latinoamericano 29
El indio en la historia 29
Los aborígenes prehispánicos 29
La vida colonial del indio 33
La vida del indio durante la república liberal 43
El indio en la república liberal-oligárquica 46
El indio y la república liberal-democrática 49
El indio y el pensamiento marxista 53
Realidad y perspectiva 57

II. Pensamiento indigenista premarxista 61
Conceptualización y origen del indigenismo 61
Pensamiento criollista 63
Liberalismo y cuestión indígena 65
Positivismo y problema indígena 75
El anarquismo y la interpretación social de la cuestión del indio 88
Génesis de las políticas indigenistas en el siglo XX . . . 93

III. Indigenismo postrevolucionario: el caso de Vicente Lombardo Toledano 99
El indio en el contexto socio-politico de México 101
Formación intelectual 117
Visión del pasado indígena 120
Proceso de indianización 122
Primeras ideas indigenistas 122
La expoliación colonial 125
Conceptuación de la cuestión del indio 127
Mecanismos de liberación 133
Alternativas de solución 133
Táctica reivindicacionista 142

IV. Marxismo y realidad bolivana: José Antonio Arze y Arze 151
El indio dentro del contexto socio-político de Bolivia 151
Vida y acción política 164
Visión del pasado indígena: la sobrevaloración del sistema económico-social incaico 168
El proceso de indianización 172
Mecanismos de liberación 175
Alternativas de solución 175
Táctica de acción 179
Coincidencias indigenistas de Lombardo y Arze 184

V. Marxismo indoamericano: José Carlos Mariátegui . . 187
El indio en el contexto socio-político de Perú 187
Formación intelectual 200
Etapas de su formación 200
Confluencia de marxismo e indigenismo 210
Visión del pasado indígena 220
Proceso de indianización 225
Despojo de la tierra 226

Explotación de la fuerza de trabajo 228
Mecanismos de liberación 230
Alternativas de solución 230
Táctica revolucionaria 235

Conclusiones 241
Bibliografía 247

PRESENTACIÓN

Correspondiendo con uno de los principales temas de la agenda latinoamericana del siglo XXI, tal como es el de la diversidad cultural y los enfoques sobre la misma, ahora el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe se propuso hacer una nueva edición del libro *Indigenismo y marxismo en América Latina*. Obra del destacado filósofo Alberto Saladino García, texto que en nuestros tiempo funciona como un rico instrumento teórico para interpretar los nuevos retos de las complejas realidades latinoamericanas. Especialmente aquellas que se presentan en la dinámica multicultural una serie de problemas para identificar los nuevos fenómenos étnicos-culturales que han emergido en los inicios del tercer milenio.

Así, la obra que el lector tiene en sus manos, figura como una imprescindible fuente teórica que ayuda a comprender la situación de precariedad que viven la mayoría de integrantes de los pueblos que Simón Bolívar en la Carta de Jamaica llamó, "propietarios originales de estas tierras", a los cuales también se les conoce como pueblos originarios. Nuevos actores sociales que han emergido política y culturalmente con la intención de generar una real transformación social, debido a la proverbial desigualdad que padecen las sociedades periféricas latinoamericanas.

Desde la visión de un pensamiento crítico, incluyente y alternativo, propio y recurrente en la filosofía latinoamericana, Alberto Saladino García, analiza y estudia los diagnósticos de la situación de explotación de los indígenas hechos por tres intelectuales adscritos al pensamiento marxista durante el siglo XX. Autores y teóricos que desde su propio marco social e

histórico (pertenecientes a tres países con nutrida población étnico-cultural: de Perú, José Carlos Mariátegui; de México, Vicente Lombardo Toledano, y de Bolivia, José Antonio Arze y Arze) sobresalen sus propuestas para transformar la situación de subordinación en pos de la emancipación de esos grupos vulnerables.

La vocación latinoamericanista del autor nos remite a evidenciar el desarrollo de una postura analógica porque pone de manifiesto las diferencias de pensamiento de los intelectuales estudiados. Asimismo también articula sus semejanzas de interpretación, por lo que el resultado del contenido de esa revisión posibilita establecer consideraciones de carácter holista, esto es, latinoamericana. De modo que la perspectiva crítico-analítica del autor, nos presenta no sólo por el tema que desarrolla, sino por el propósito de efectuar exposiciones dialécticas para aportar elementos con los cuales propugnar la superación de la desigualdad, exclusión y explotación de los grupos indígenas.

Así, con la lectura del presente libro, la visión filosófica de su autor, apoyada en un discurso comprometido con las realidades de nuestras sociedades, permite brindar una opción de revisar los planteamientos indigenistas de destacados clásicos del marxismo latinoamericano.

El eco de los resultados de su investigación ha consistido en encontrar una amplia receptividad entre los interesados en el conocimiento de dos corrientes filosóficas que han sellado el pensamiento emancipador latinoamericano, sobre todo, a partir del siglo XX: el indigenismo y el marxismo. Por tal razón, es que se ha decidido en el CIALC realizar la tercera edición del libro que el lector tiene en sus manos y que brinda a nuevos lectores la oportunidad de conocer un pensamiento alternativo para visualizar y analizar teóricamente los nuevos fenómenos étnico-culturales de nuestro tiempo.

ADALBERTO SANTANA
Febrero-2016

PRÓLOGO

La primera edición de este libro careció de "Prólogo". En esta segunda edición lo integro para manifestar dos hechos y una observación que, de alguna manera, han motivado su recirculación.

1994 lo recibimos con la sorpresa de que indígenas del Estado de Chiapas, en el sureste de México, iniciaron un movimiento reivindicativo de sus centenarias demandas de justicia social. Otros grupos étnicos de Centroamérica y Sudamérica, durante este siglo, también se han rebelado ante la marginación en que viven, lo cual prueba, según lo percibió el indigenismo revolucionario, su capacidad para coadyuvar a la superación de las aberrantes injusticias que padece la inmensa mayoría de la población latinoamericana

También este año se cumple el centenario del nacimiento de dos de los pensadores aquí estudiados: Vicente Lombardo Toledano y José Carlos Mariátegui. Como mínimo homenaje, sobre todo a éste último, creador del indigenismo revolucionario, sugerí que nuevamente fuera impresa esta obra.

Poco tiempo después de haber circulado el libro que se tiene en manos, se agotó. El contenido de esta segunda edición es el mismo que la de 1983, pues aunque estuve tentado a introducirle algunas modificaciones, preferí nada más corregir los problemas gramaticales vehiculados por la primera edición.

INTRODUCCIÓN

"Indio" es el término aplicado a un sujeto específico de América Latina, a un hombre de carne y hueso que, sin embargo, se diluye en el momento de su definición porque sólo ha sido objeto de especulación, pero se continúa insistiendo ¿quién es indio? Hasta la fecha no se ha podido otorgar una respuesta unívoca y eficiente. Los criterios para tratar de conceptuarlo han sido diversos. Los más comunes, los oficiales, lo hacen a través del idioma, así se dice que un individuo es indio porque habla un dialecto (en este caso el medio de comunicación de las etnias); porque pertenece a una etnia; o se califica como tal a todo sujeto de "típica vestimenta". Es evidente que esas pretendidas definiciones son superficiales e insuficientes y que, además, pecan de unilateralidad pues pasan por alto la percepción que el indio tiene de sí mismo. Pienso que la pretensión de definirlo de una vez por todas, sin tomar en cuenta el origen de su precariedad y opresión económica y cultural, ha minado los estudios que permitan escudriñar la causa de su situación. Por eso el indio sigue siendo indio.

Hasta la fecha se han escrito millares de páginas, cientos de libros, ha sido un tema favorito de literatos, historiadores y antropólogos, quienes casi se han reservado el derecho de su conocimiento. En fin, mares de tinta se han gastado, escribiéndose casi todo lo que de él se puede decir. Quienes lo han convertido en objeto de su trabajo han ganado prestigio, dinero, han escalado puestos académicos o burocráticos, etc., y, en general, de una u otra forma, se han beneficiado, pero ¿qué ha pasado con la mina que ha posibilitado y, parece

ser, seguirá permitiendo esas ventajas? El indio, desde que fue transformado en tal, continúa en su situación, en poco o casi nada se ha beneficiado de esa valoración "privilegiada". Conscientes de toda esa situación resulta imperioso reclamar que lo trabajos que sobre él se elaboren tomen nota de tan patente realidad. Por ello es necesario que se les imprima un carácter pragmático que priorice el mejoramiento de este hombre deformado históricamente su desenvolvimiento por la conquista.

Por mi parte, tengo la convicción de contribuir, en la medida de mi capacidad, al conocimiento de sus necesidades para fundamentar las acciones revolucionarias que les faculten solucionar su situación. Parafraseando a Carlos Marx, para sintetizar mi punto de vista acerca de los trabajos que sugiero deben realizarse, apunto: los indigenistas no han hecho sino interpretar el ser del indio de diversas maneras, pero de lo que se trata es de coadyuvar a la transformación de su situación.

Variadas y densas han sido las interpretaciones sobre el indio. Desde la misma llegada de los españoles se desarrolló tal inquietud, y los siglos XIX y XX no son la excepción, pero esas interpretaciones no siempre han expresado lo verdaderamente acontecido, por lo cual creo conveniente desglosar una conceptuación que contribuya a explicar su realidad.

Desde hace cinco siglos los indios existen en América Latina. Al momento de su llegada, los españoles se toparon con dos tipos de población aborigen:

> ...unos los enfrentaron y lucharon a brazo partido contra el sometimiento colonial; para ellos sólo hubo la espada, el arcabuz y la horca. Los otros los recibieron obsequiosamente y los aceptaron en su tierra; para ellos hubo enfermedades, esclavitud y evangelización. De los primeros procede el estereotipo del indígena feroz, bárbaro y antropófago, el *caníbal*, palabra que

> deriva de *caribe*. De los segundos se sustancia el estereotipo de noble salvaje, en armonía con la naturaleza y contaminado irremediablemente con la corrupción de la sociedad europea de la época. Para ambos hubo destrucción. Una y otra actitud expresan el punto de vista del conquistador.[1]

Tales interpretaciones han resurgido en diferentes momentos para justificar situaciones que conllevan etnocidio, genocidio y la explotación de los indios. Los conquistadores les han impuesto una diversidad de adjetivos que connotan la situación de inferioridad que en realidad padecieron, y padecen, a saber: naturales, salvajes, bárbaros, bestia, caribes, cuicos, longos, indígenas, etcétera.

En aras de la etnicidad se tiende a separar a los indios del resto de los explotados o, por el contrario, se les tacha de rémora del pasado y se les niega toda capacidad revolucionaria, a no ser que se proletaricen. Esto no puede seguir sucediendo. Se hace preciso, por tanto, que sea replanteada su situación y tomada en cuenta su potencialidad revolucionaria a partir del conocimiento cierto y objetivo, a partir de las causas mismas que lo engendraron. Debido a esto el término "indio" no puede seguir utilizándose indistintamente para designar a los hombres de la época prehispánica, sino sólo a sus descendientes pervivientes desde el arribo de los europeos hasta la fecha.

Las razones que me han conducido a restringir el empleo del término indio son: 1º. "Indio" es una palabra que procede del latín *indies*, con el que se llamó a los autóctonos, primero de las Indias orientales y, después, a los de las Indias occidentales; 2º. Fue traído por los españoles cuando llegaron

[1] Andrés Medina Hernández, "La educación bilingüe y bicultural, un comentario", en *Indigenismo y lingüística*, documentos del foro La política del Lenguaje en México, UNAM, 1980, p. 41.

a América y con él designaron a los habitantes nativos desde el momento del "descubrimiento", lo que induce a pensar que se aplicó por equivocación y azar al creer que las tierras americanas eran tierras asiáticas; 3º. Aún después de conocer que las tierras visitadas por Cristóbal Colón constituían otra porción territorial totalmente independiente del Viejo Mundo se siguió empleando esa palabra para designar a los aborígenes americanos, término que durante la etapa colonial adquiriría un significado muy preciso, que sin embargo no ha sido considerado, que imposibilita utilizarlo indistintamente para designar a los autóctonos prehispánicos y a sus descendientes que hasta hoy subsisten. *Indio, por derivación indígenas, es el individuo descendiente de los nativos prehispánicos que fue convertido en tal por la conquista de que fue objeto, cuyas constantes son el despojo de sus medios de producción, la sobreexplotación servil de su fuerza de trabajo, la destrucción de su cultura y la imposición de elementos culturales ajenos.*

En la actualidad el indio sigue siendo indio porque la vida republicana de nuestros países lo continúa manteniendo en una situación de verdadera conquista y ha soslayado esa realidad, lo que se prueba, por ejemplo, con los criterios utilizados para determinar su problema, que lo reduce principalmente al ámbito cultural: "Indios" son las personas que hablan un idioma de origen prehispánico y que conservan rasgos de una cultura rica en tradiciones dignas de rescatar. Este criterio, como parece evidente, es insuficiente para definir al indígena porque sucede que él mismo reconoce que su identidad estriba en su insuficiencia económica y cultural, el indio tiene de sí mismo una concepción negativa. Debido a que la llamada cuestión indígena tuvo su origen en la explotación a que lo sometió la conquista ibérica, es factible concluir que la diferencia principal que mantiene con los demás grupos sociales no lo constituye su cultura (mezcla de símbolos prehispánicos con occidentales), aunque es digna de te-

ner en cuenta, sino el *status* que ocupa dentro de la sociedad latinoamericana. La ubicación que le corresponde dentro de la estratificación es la más baja, económica, social y cultural, en todos los países de América Latina donde subsiste.

Es fácil advertir que los indígenas han pertenecido, sin variación y muy a pesar de los cambios políticos y económicos dados en América Latina, a la clase social dominada. Si tomamos en cuenta que, desde la aparición de la propiedad privada, toda formación social quedó estructurada por dos clases sociales, la dominante y la dominada, y por clase social entendemos al conjunto de personas entre las cuales se establecen relaciones de explotación, dependencia y/o subordinación que expresan directa o indirectamente sus intereses comunes, distinguiéndose por: 1. el lugar que ocupan en un sistema social históricamente determinado en relación a los medios de producción y/o distribución; 2. por su función en la división social del trabajo, cuantía y forma de adquirir la riqueza que posee; y, 3. por la relación que mantiene con el sistema de instituciones y órganos de coercion, poder y control socioeconómico;[2] los indios siempre han estado ubicados en la posición más baja de toda estratificación social latinoamerica.

También es preciso tener en cuenta que la categoría de "indio" es supraétnica, es decir, oculta una heterogeneidad, lingüística y cultural, por lo cual se hace necesario enfatizar este hecho para valorar el significado de la pluralidad étnica de nuestros países. No basta con proclamar que los indios pertenecen a la clase social explotada para conscientizarlos y así adherirlos a la lucha revolucionaria, se requiere además considerar ciertas diferencias culturales de cada etnia. Es cierto que cada formación social genera los bienes culturales que

[2] Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era, 1978, p. 151.

posibilita su desarrollo histórico y su ambiente geográfico para cubrir sus necesidades. Los indios no son la excepción; sin embargo, sus diferencias culturales no pueden negarse, ni mucho menos podrán suplantarse mecánicamente, deberán tomarse en consideración para poder sumarlos a la lucha por la liberación.

El campo semántico de la palabra indio abarca dos realidades: por una parte, la homogeneidad socioeconómica de todas las etnias que sobreviven en Latinoamérica cuya precaria situación se debió a la conquista que deformó el desenvolvimiento económico, social y cultural que desde entonces padecen, y los colocó dentro de la clase social dominada, por la explotación a la que se les sometió; por otra parte, la heterogeneidad cultural. En suma, uniformidad socioeconómica y diversidad cultural integran en realidad el significado total del término indio.

Para corroborar lo acotado se hace indispensable considerar la manera como el indio se ve a sí mismo. En honor a la verdad, la generalidad de los indígenas tienen —contrario a lo que pueda suponerse, a lo que han difundido los románticos del indigenismo o a la retórica de los indios "conscientes"— una concepción negativa de su ser. Para ellos "ser indios", significa ser inculto o incivilizado, manejar deficientemente la lengua nacional, alimentarse raquíticamente, en pocas palabras: *ser pobre*.[3] Lo dicho muestra que la concepción negativa que tienen de sí mismos es la imagen de su real situación: la de encontrarse en el nivel socioeconómico y educativo más bajo de la estructura social latinoamericana. Aunando los elementos biológicos y culturales a esta caracterización se alcanza una perspectiva más completa de su determinación y especificidad.

[3] Judith Friedlander, *Ser indio en Hueyapan*, México, FCE, 1977, pp. 101-111.

Biológicamente los indios son los hombres descendientes directos de las sociedades prehispánicas americanas que fueron transformadas en naturales o indias por la acción del descubrimiento y la conquista ibérica. Ciertamente es imposible hablar en la actualidad de indios "puros", pero también es claro que constituye un elemento racial aún con preeminencias físicas prehispánicas: tez morena, pómulos salientes, escaso vello facial, pelo liso y negro, ojos negros, etcétera.

De los elementos culturales que ayudan a determinar al indio, algunos son reductos prehispánicos y otros de origen colonial y republicano, asimilados por imposición. Los bienes culturales indios perduran entremezclados o yuxtapuestos, lo cual se evidencia en su artesanía, vestido, religión, mitos, sistema de curación, arte culinario, idioma, sistema de producción, etc. Todavía más, dentro de esa situación, el indio se reconoce tal por una endeble conciencia étnica, cuyo elemento primordial lo funda en el idioma, que aún representa un mecanismo de defensa ante el embate constante para su desindianidad, esto es, para su aniquilación étnica, por la supuesta política integracionista de los gobiernos latinoamericanos.

Esa peculiarización de los indios hace posible estimar que en América Latina viven casi 30 millones de indios en situaciones diferentes. Este dato nos hace caer en la cuenta de que el indio no es una entelequia o algo semejante, que han forjado los académicos por el prurito de especular. El indio, tal como se ha conceptualizado, es una realidad actual e histórica, que se presenta como un reto insoslayable para contribuir en la transformación de la situación de la casi totalidad de los países latinoamericanos.

Desde el río Bravo hasta la Patagonia viven indios cuya diversidad de situaciones forman una inmensa gama, tanto económica como cultural. Los pueblos mesoamericanos y andinos son predominantemente agricultores y artesanos, y una

parte de sus actividades está vinculada a los circuitos económicos de la sociedad dominante mediante el intercambio comercial, el trabajo y los salarios. Otros, el extremo opuesto del espectro, viven aislados en remotos rincones de la selva: cazan, pescan y recolectan o practican una agricultura incipiente. Entre ambos polos hay grupos con distintas bases tecnológicas y en grados y formas diversas de articulación con la economía capitalista.[4] La diversidad cultural es innegable; los más desarrollados son los primeros, los menos, los segundos. En América Latina habitan cuatrocientos cinco grupos étnicos cuyas poblaciones también muestran gran variedad. La disparidad numérica es extrema: por ejemplo, el quechua sobrepasa los diez millones, el aymara, el náhuatl y el maya alcanzan el millón de individuos cada uno, en tanto el kiliwa, el resigano y simonianono llegan ni a cien sobrevivientes en cada grupo. Los países latinoamericanos que poseen una significativa población india son Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. Todos albergan en su seno diversidad de grupos étnico con variadísimos niveles de desenvolvimiento. Pero también los hay en Argentina, Belice, Brasil, Colombia, Chile, El Salvador, Guyana, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Venezuela.

Lo anotado muestra, reitero, que el indio no es una entelequia sino un producto histórico, cuya génesis se remonta a la conquista ibérica y que hoy conforma todavía una dimensión más de la problemática latinoaméricana. Su persistencia es un hecho concreto, tangible, por lo que la izquierda de nuestros países, ante la impotencia del desarrollo capitalista para solucionar esta problemática, debe, basándose en el conocimiento preciso y objetivo de la historia y realidad del

[4] Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 21.

indio, esbozar alternativa viables de solución donde el mismo indígena sea gestor de su propia liberación. Esta demanda específica parte del hecho mismo de que el pensamiento marxista latinoamericano ha carecido de un proyecto globalizador que enmarque a los propios indios, esto es, ha carecido de un proyecto indigenista revolucionario soslayando la potencialidad liberadora de los indios, y en cierta forma ha ignorado su problemática particular.

Actualmente se tiene la impresión de que la discusión de las ideas socialistas en nuestros países es reciente y que a ello se debe la poca profundidad con que se han tratado muchas cuestiones, empero la génesis de estas ideas provienen del siglo pasado. En Latinoamérica, como en otros lugares, las ideas socialistas han pasado por dos etapas bien diferenciadas. En la primera predominaron las ideas del socialismo utópico, que llegó a esta región en el siglo XIX, y mantuvo influencia decisiva en muchos pensadores y políticos de oposición hasta principios del presente siglo. Este tipo de ideas socialistas se mezcló con las ideas positivistas. Diversos fueron los medios por los cuales llegaron las ideas del socialismo utópico, al igual que todas las demás corrientes de pensamiento. En primer lugar, por el contacto de algunos estudiosos latinoamericanos que radicaron algún tiempo en Francia y se enteraron así de esa doctrina, mismos que al regresar a sus países de origen propagaron; otra manera de inmigración de ideas socialistas fue el interés de los propios socialistas utópicos de poner en práctica sus proyectos, pareciéndoles idóneo el Nuevo Mundo, de ahí el intento de Robert Owen de fundar una colonia en Texas hecho que muestra el temprano contacto de las ideas socialistas con América; la tercera vía de difusión de ese tipo de ideas lo constituye, y vino a ser la de mayor éxito, la inmigración de socialistas —y anarquistas— que al ser expulsados de sus países (Francia, Italia, Polonia, España) por motivos políticos, llegan a tierras americanas di-

fundiendo por diversos métodos sus ideas, así promueven la organización de trabajadores en sindicatos asociaciones, etc., la cuarta forma de arraigo de las ideas socialistas tuvo lugar gracias al surgimiento y proliferación de periódicos y revistas que propagaban, al mismo tiempo, ideas positivistas, socialistas y anarquistas, formándose asociaciones que cobijaron ideas del socialismo utópico. Ejemplos de este caso lo son la Asociación de Voluntarios del Pueblo, fundada en Bolivia por argentinos exiliados que seguían las ideas de Esteban Echeverría, y el Club de la Igualdad organizado en Santa Cruz de la sierra, Bolivia.[5]

El socialismo utópico y el anarquismo son el preludio directo de la llegada y arraigo del marxismo en América Latina, lo cual se logra con el triunfo de la Revolución rusa. Fue entonces cuando el socialismo científico comenzó a penetrar y otorgar la fundamentación teórica que orientó movimientos sindicales y organizaciones políticas. Buena parte de los anarquistas engrosaron las filas de las organizaciones marxistas. Con todo, es hasta la década de los años veinte cuando se palpa esa influencia decisiva al fundarse la mayoría de partidos políticos de confesada ideología marxista, los comunistas. Paralelo al surgimiento de la III Internacional se formó la primera generación muy creativa de marxistas latinoamericanos. La segunda, pienso, advino hasta el triunfo de la Revolución cubana.

Son características de la primera fase de las ideas marxistas en el siglo XX en Latinoamérica, la formación de los partidos comunistas y el surgimiento de los primeros líderes indiscutibles del socialismo científico: "los primeros partidos comunistas se fundaron en Argentina (1918) y en México (1919). En 1920 se fundó el Partido Comunista de Uruguay, en 1921 el de

[5] Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano*, t. I, La Paz, Los Amigos del Libro, 1996, pp. 422 y 423.

Brasil, en 1922 el de Chile, en 1925 el de Cuba, en 1929 el de Perú".[6] Es natural pensar que la III Internacional jugó un papel de maestra, y reconocer que dejó buenas enseñanzas y discípulos. Los años de 1917 a 1923 fueron decisivos en la formación de la personalidad de grandes luchadores sociales orientados por el marxismo-leninismo. Aparecieron líderes destacadísimos como José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, Luis Recabarren, Elías Laferte, Carlos Contreras Labarca, Victoria Codovilla, Rodolfo Ghioldi, Rodolfo Puigróss, Eugenio Gómez, Rodney Arismendi, José Antonio Mella, Juan Marinello, Blas Roca, Hernán Laborde, Vicente Lombardo Toledano, Luis Carlos Prestes, José Antonio Arze, Ricardo Anaya, etcétera.[7]

La evidente problemática que el indio padece y los ya distantes años de la llegada de las ideas marxistas que posibilita analizar su grado de adaptación al conocimiento de la realidad latinoamericana, son los aspectos que han determinado la elaboración de este trabajo, cuya tesis consiste en interpretar al indio como un elemento de la clase trabajadora, con un potencial revolucionario hasta hoy casi inexplotado e inexplorado.

A través del estudio de la historia del indio corroboro su capacidad revolucionaria, y al mismo tiempo las causa que le han impedido desarrollar articuladamente tal potencialidad. Esta idea la desgloso en el capítulo I, "El indio latinoamericano", donde, para ejemplificar, esquematizo la función que los diferentes regímenes políticos le han asignado y explico las actitudes tomadas por el pensamiento marxista de América Latina ante su situación.

[6] Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, p. 111.

[7] Miguel Bonifaz, "Estudio Preliminar", en José Antonio Arze, *Sociología marxista*, Oruro, Bolivia, Universidad Técnica,1963, pp. II-III.

En el capítulo II, "Pensamiento indigenista premarxista", estudio las distintas interpretaciones que niegan al indio su potencial revolucionario y, con casos concretos, sistematizo las posturas de los ideólogos y políticos latinoamericanos que refirieron la cuestión del indio y sus alternativas de solución pregonadas. Compruebo, también, mediante ese repaso, la incapacidad del sistema capitalista, justificado sobre todo por el liberalismo y el positivismo, para resolver dicho problema.

Lo datos de estos capítulos son básicos para entender los capítulos siguientes donde fundamento la manera cómo los marxistas latinoamericanos, ejemplificados con tres casos específicos, han comprendido la cuestión indígena. Aclaro que al marxismo lo conceptúo como la metodología idónea que permite escudriñar la génesis del problema del indio y, a la vez, la única guía para solucionarlo de raíz con el advenimiento del socialismo. Ciertamente esta es una fe de todo aquél que se declare marxista; empero, para ser coherente, es necesario determinar el papel que a este individuo peculiar de la clase trabajadora le corresponde desempeñar dentro del proceso revolucionario, o por lo menos clarificar su posibilidad revolucionaria. Al estudiar la interpretaciones que sobre el indio dieron los primeros marxistas latinoamericanos, he encontrado básicamente dos tipos de respuestas. A partir de una revisión previa para seleccionar los casos a analizar tomé como representativos a tres políticos de declarada ideología marxista, cada uno perteneciente a un país con alta población india: de México a Vicente Lombardo Toledano, de Bolivia a José Antonio Arze y Arze y, de Perú, a José Carlos Mariátegui. En el transcurso del estudio de sus escritos y revisión de sus acciones, encontré que los dos primeros pregonan al marxismo como la corriente ideológica que orienta sus prácticas, pero al cotejarlos corroboré que no es cierto, pues para enfrentar la cuestión indígena propugnaron en última instancia, su integración al sistema capitalista de sus países sin tomar en

cuenta su potencial revolucionario. Este no es el caso de Mariátegui, quien consideró indispensable elaborar toda una estrategia que permitiera fusionar la conciencia étnica del indio con la conciencia clasista. Fue un revolucionario que supo guiar su praxis mediante una teoría científica a la cual contribuyó. Haberlos tomado como representativos para delinear, con sus posiciones, la forma cómo el marxismo latinoamericano ha planteado la cuestión, y a partir de ellos vislumbrar un indigenismo marxista o revolucionario, tan indispensable hoy en día, lo creo fundado. Sus postulados al respecto también permitirán valorar el grado de arraigo y dialectización de las ideas marxistas a la situación de esta América nuestra.

La exposición de las ideas de estos políticos están contenidas en los capítulos III, "Indigenismo postrevolucionario: el caso de Vicente Lombardo Toledano" IV, "Marxismo y realidad boliviana: José Antonio Arze y Arże", V, "Marxismo indoamericano: José Carlos Mariátegui ". En cada uno presento el contexto sociopolítico de sus países y luego la concepción que tuvieron sobre el problema del indio y sus alternativas de solución planteadas, valorando su trascendencia. Por último apunto las conclusiones, donde sintetizo los resultados de esta investigación.

I. EL INDIO LATINOAMERICANO

El indio en la historia

Los aborígenes prehispánicos

Al dejar ya asentado que el indio es producto de la conquista que sobre los autóctonos prehispánicos realizaron los países ibéricos y, como puede desprenderse, que los males que los aquejan proceden de ese hecho histórico, es indispensable señalar algunos puntos sobre la vida prehispánica.

En tal época, cuyos orígenes se remontan unos 30 000 años antes de Cristo y su fin a la llegada de los invasores europeos en el siglo XVI, no existía ningún concepto que los aglutinara; los aborígenes vivían circunscritos en regiones más o menos autosuficientes con escasos contactos entre sí, su realidad lo constituía la heterogeneidad económica, social, política y cultural. El desenvolvimiento de cada tribu era y dependía de varios factores entre los que el medio geográfico jugó un papel de cierta importancia. Hacia los siglos XV y XVI ya muchas culturas habían alcanzado su esplendor y algunas hasta desaparecido (por lo menos no existen explicaciones definitivas acerca de su enigmática extinción). Como casos representativos de los primeros tenemos a los mexicas, purépechas, mayas, quechua, chibchas, etc. Ese desenvolvimiento fue producto del aprovechamiento que hicieron de la experiencia de sus históricos antepasados, condición que les posibilitó su ascenso. La mayoría de tribus tenía una incipiente vida económica, social, política y cultural, varias de las cuales habían sido sojuzgadas por otras más poderosas, lo que provocó su deformación evolutiva.

A su arribo, los españoles se toparon con esa diversidad de formaciones sociales, prestando mayor atención, por su desarrollo y su número, a las sociedades mesoamericanas y andinas. La sociedad, la economía, la organización política y la sistematización de la cultura de estos grupos étnicos ya habían alcanzado una notoriedad indiscutible, eran sociedades tributarias cuya estructura clasista no puede negarse. Por una parte estaba la nobleza, misma que controlaba el aparato gubernamental cuya máxima autoridad lo fue el emperador (tlatoani, inca), pero además regulaba la economía, tenía bajo sus manos la cultura y la religión. De la otra parte estaba el pueblo, y su función fue la de realizar todas las actividades económicas, en verdad integró la clase productora.

La economía, directamente regulada por el Estado, se fundaba en una estructura de dominación bien definida por la existencia de diferencias sociales. Como economía preindustrial, la agricultura y la artesanía constituyeron las actividades predominantes. El hogar doméstico, el barrio (calpulli, ayllu) y el palacio desempeñaron la función de unidades de producción. La agricultura, como base de la economía, se realizaba en tierras distribuidas por el emperador a partir de la estratificación social, por esto los plebeyos tenían la obligación de restituir al Estado parte de los beneficios obtenidos por el uso de la tierra mediante el pago de tributo en especie y trabajo. A través de estos mecanismos, y en algunos casos por la dominación de otras poblaciones aldeanas a las que se impuso también pago de tributo, lograron desarrollar una economía de autosuficiencia, donde la circulación y distribución de bienes posibilitaba evitar la penuria del grupo menesteroso.

La justificación ideológica empleada, claro que modelada por la educación, consistió en propagar la creencia de que cada individuo debía cumplir una función específica dentro de la sociedad, determinada por su lugar en la estructura so-

cial. El caso ejemplar, por la información que tenemos, es el mexica. El trabajo también estuvo administrado por el Estado y toda persona tenía la obligación de dar su tequitl, tributo en trabajo para contribuir al beneficio de la sociedad, de tal manera que cada individuo, según su posición social, realizaba su tequitl, así entonces quedaba justificado que el tequitl del tlatoani consistía en gobernar, el del sacerdote en dar servicios religiosos, el del guerrero en batallar, el del macehual en producir bienes, etc. De esto se deduce que la equidad de funciones nunca fue una realidad en la sociedad mexica y algo semejante puede fundamentarse de las demás tribus, sin exceptuar la inca. La estructura social ya había quedado definida y el grupo dominante pugnaba por evitar cualquier transformación que le restara poder.

Para preservar su situación hegemónica, el grupo dominante empleó dos instituciones que formaron parte de la cultura prehispánica: la religión y la educación. El desarrollo cultural de esta época estuvo en mano de un sector bien determinado de la nobleza: el grupo sacerdotal. Al pueblo se le impartían los conocimientos mínimos para convivir y desempeñar eficientemente su función productiva; más allá de eso los adelantos culturales refinados no pasaron de ser sino patrimonio casi exclusivo de los sacerdotes. Los conocimientos profundos que tuvieron los dejaron fundido en el simbolismo de su arte, en las inscripciones y en sus códices. Los adelantos gnoseológicos de los grupos étnicos prehispánicos abarcaron tema de matemáticas (donde alcanzaron conocimientos bastante exactos, elaborados y novedosos), astronomía (determinaron la localización de cuerpos celeste y midieron el tiempo solar y lunar de manera casi perfecta), medicina (conocieron una gran cantidad de plantas curativa y además sus procedimientos terapéuticos incluyeron métodos psicológicos), religión (politeísta-naturalista), mitología (para explicarse el origen de lo existente), jurisprudencia (tuvieron

normas precisa que regularon las relaciones interpersonales), cosmovisión (los sabios fundamentaron la explicación del origen del mundo, del hombre y el sentido a la vida), arte (escultura, arquitectura, danza, teatro, música, pintura).

Claro está, la producción suficiente de bienes que lograron los pueblos prehispánicos posibilitó la creación de esa cultura que aún sorprende por su refinamiento, principalmente arquitectónico y escultórico, muestras de las cuales todavía perduran. La creatividad de los autóctonos americanos de esa época se debió a que tenían aseguradas la satisfacción de sus necesidades vitales. Tal cultura descolló por el trabajo productivo de la inmensa masa de la clase labrantía. Naturalmente, las sociedades prehispánicas no deben verse como organizaciones idílicas, porque no lo fueron, tenían sus problemas, uno de los cuales fue la explotación a través del tributo, del pueblo y de otras comunidades sujetadas donde, de igual manera, la clase productora soportaba el peso de la exacción tributaria. Tal explotación era regional, en Mesoamérica el imperio más grande lo construyeron los mexicas, en el área andina los incas.

A pesar de la explotación que la nobleza prehispánica ejerció sobre la clase trabajadora y la sujeción que mexicas, incas, mayas, purépechas, zapotecas etc., impusieron a otras comunidades, la autosuficiencia económica fue una realidad, misma que posibilitó el desarrollo de la creatividad entre esas culturas, demostrada por sus múltiples manifestaciones materiales y espirituales. Por supuesto, las tribus aborígenes se encontraban en distinta fases de desenvolvimiento; las había con una incipiente organización y otras bastante evolucionadas, las más creativas pertenecieron a estas última. Esa diversidad de situaciones predominaba cuando arribaron los conquistadores europeos.[1]

[1] Para elaborar esta sección fueron tomados como base los siguientes autores. Enrique Nalda, "México prehispánico: origen y formación de las

La vida colonial del indio

La llegada de los europeos no fue un acto casual, en realidad el Continente Americano fue "descubierto" por la necesidad mercantilista del naciente sistema capitalista. España y Portugal eran las potencias más capaces para realizar esa empresa y por eso a ellas correspondió ampliar los contornos del ecúmene, tarea que emprendieron desde el siglo XV mediante expediciones marítimas, y después del descubrimiento de nuevas regiones, entre ellas América, iniciaron la conquista y colonización. La acción de los países ibéricos en estas tierras provocó la transformación total de las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales de los pueblos de la época anterior; al deformarse su natural desarrollo engendró, sin lugar a dudas, la situación precaria de los indios. Por tanto, las injusticias que éstos han padecido durante toda su historia no se debe a ninguno de los elementos culturales con los que se les ha querido peculiarizar, ni a su diferencia racial. El origen de ellas se encuentra en su mísero estado socioeconómico, generado por el despojo de sus bienes de producción, la sobre-explotación de su fuerza de trabajo, además de la destrucción de la cultura de sus ancestros y la consiguiente imposición de bienes culturales totalmente ajenos a sus circunstancias, productos implícitos de la conquista y a la cual no han podido sobreponerse, no obstante las múltiples rebeliones emprendidas para abatir su opresión, que evidencia ese potencial revolucionario que le es propio y el cual se le ha negado y pretendido aniquilar.

---

clases sociales", en Nalda *et al.*, *México un pueblo en la historia*, México UAP/Nueva Imagen, pp. 49-177; Roger Bartra, *El modo de producción asiático*, México, Era, 1969; Pedro Carrasco y Johanna Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, 1978.

La transformación de la forma de vida prehispánica la causó la conquista, que en primer término modificó el sistema de tenencia de la tierra. Antes de la llegada de los conquistadores, la tierra pertenecía al emperador quien lo otorgaba a sus súbditos, y en esta época era concebida como el medio para satisfacer las necesidades individuales y sociales. Los conquistadores, inmersos todavía en el espíritu feudal, por el contrario, la vieron como medio para mostrar riqueza y poder, por lo que se apropiaron de las tierras pertenecientes a las tribus aborígenes. El despojo de tierras casi fue total (la legislación colonial protegió, aunque en forma mínima, los asentamientos indígenas, al reservarles una pequeña área denominada "fundo legal", prohibiendo a cualquier español poner sus tierras de labor o estancias de ganado en las inmediaciones de los pueblos indios, dentro de una circunferencia con un radio de 600 varas a partir de la iglesia). La hacienda devino como el ejemplo más nítido de transformación de la tenencia territorial; los latifundios alcanzaron dimensiones gigantescas. Al ser descubierta América, las tierras conquistadas pasaron directamente a la realeza ibérica y, por tanto, ella fue la que las asignó a sus súbditos peninsulares. Sin embargo, los hispanos no se concretaron con ese único procedimiento para adquirir tierras; emplearon, además, otros, como la "compra" de tierras a las comunidades, sin excluir el abuso de mecanismos burocráticos y físicos. En fin las haciendas, en todas partes, proliferaron por otorgación legal, consolidación, expansión, compra, composición y denuncia.

El despojo de tierras a los autóctonos implicó la destrucción o, en el menor de los casos, la simplificación de la estratificación social prehispánica. Los indios fueron incorporados a un sistema social más amplio, ocupando la posición más baja (el caso de los esclavos fue un tanto diferente debido a que se les consideró más como objeto de lujo y su trato, por ende, menos riguroso; en los lugares donde había suficiente

mano de obra se les empleó en menesteres domésticos). Desde este momento se generó la justificación ideológica para despreciarlo a pesar de que vivió de él. El tamaño y la importancia de la nobleza nativa fue considerablemente reducida y, para el efecto los conquistadores desaparecieron todo elemento ligado a las estructuras sociales prehispánicas, como las formas de organización política, militar y religiosa. La constante del dominio hispano fue la tendencia a la igualación social de todas las capas indígenas, a pesar de lo cual subsistió la división social (nobleza y plebeyos) hasta el siglo XIX, prolongándose en realidad con otros matices hasta nuestros días, pues la nobleza india ha sido utilizada como la intermediaria entre la clase dominante y la masa india y tal servicio les ha sido retribuido con algunos privilegios económicos y políticos.

Según más adelante se consigna la imagen del indio para el español del siglo XVI no fue homogénea. La mayoría de los conquistadores consideraron al indio inferior, idea con la cual fundamentaron sus acciones. Esa conceptualización quedó plasmada en la dicotomía colonial: naturales-hombres de razón, impuesta por los propios conquistadores en el territorio americano para diferenciarse de los conquistados y justificar su hegemonía. A los conquistados los llamaron *naturales,* y para sí exigieron el apelativo de *hombres de razón*. Esta fórmula evidencia la influencia de Aristóteles entre los conquistadores que difundieron una imagen negativa de los autóctonos americanos. Los conquistadores maniqueístamente explicaron así el sometimiento de los aborígenes; para ellos siempre existieron hombres *con razón* y otros *sin razón,* como en la antigüedad los griegos frente a los no griegos. Las relaciones con los indios las concibieron como normales: "la razón" se impuso a la "sin razón". Alejandro Humboldt en su viaje a América se dio cuenta del empleo discriminatorio de esta fórmula en Perú, registrando lo siguiente: "En los pue-

blos de indios se hace una distinción entre los naturales y la gente de razón. Los blancos, los mulatos, los negros y las castas que no son indios se designan con el nombre de gentes que discurren o *gentes de razón,* expresión bochornosa para los del país y que se introdujo en siglos de barbarie"[2] (los de la conquista ibérica). Este tipo de justificaciones cuyo sistematizador principal fue Juan Ginés Sepúlveda, influyó en el proceso de conquista. Cabe aclarar también que, ante esa conceptualización, surgió otra que le otorgó al aborigen una imagen positiva, en verdad fue la excepción, y su principal representante fray Bartolomé de las Casas.

Con el despojo de la tierra al indio (la inmensa mayoría de la población nativa) se le dejó casi como única pertenencia su fuerza de trabajo, la que, determinada por el sistema precapitalista de economía, no vendería sino que quedaría a merced de la explotación servil en diferentes instituciones económicas como la encomienda, repartimiento, mita, minería, obrajes y hacienda. En ellas el indio constituyó la fuerza de trabajo fundamental y casi exclusiva. Los conquistadores continuaron exigiendo a los indios el pago de tributos, tanto en dinero como en trabajo. Por la disminución de mano de obra, que en cierta forma influyó para replantear la política indigenista de la corona tuvo como principal consecuencia la supresión de la encomienda con la cual, además se quiso transformar el carácter del trabajo al intentar suprimir, en el repartimiento o mita y en la hacienda la renta en trabajo por la renta en dinero. En suma, el despojo de la tierra y la explotación de fuerza de trabajo de los naturales provocó la pérdida de su capacidad de autosuficiencia económica que poseyeron en la época precolombina. Así fueron creados los indios. En efecto, desde el momento de la conquista hasta nuestros días, su problema principal quedó determinado por su insuficiencia

[2] Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973, p. 207.

económica, misma que lo ubicaría en el lugar más bajo de la estructura social de los países latinoamericanos. Casi parece casual, pero no lo es, que todos los indios conformen la estratificación social más baja de cada país donde existen.

Hoy en día se nos quiere convencer de que el indio es tal no por su penuria económica, sino por sus manifestaciones culturales, con lo cual se desvían consciente o inconsciente, la atención para esclarecer la esencia de la problemática que lo originó. La realidad del ser indio empero, es más compleja por lo que se hace necesario referirlo al aspecto cultural. En este campo dos actitudes predominan para interpretar sus bienes culturales; una, romántica, los concibe como elementos dignos de rescate sin discernir siquiera el origen de esos elementos "típicamente indios", y resalta en verdad una visión folclórica; la otra, despectiva, al considerar, como trivial la cultura india, indigna de considerar, en realidad es la visión que los conquistadores tuvieron, llena de prejuicios por la misma naturaleza de su empresa expansionista-eurocentrista. Ambas concepciones pasan por alto la causa real del tipo de cultura india, hecho que es necesario escudriñar.

Al momento de la victoria militar, los conquistadores no soslayaron el dominio espiritual y, para lograrlo hicieron uso de múltiples procedimientos. El primero consistió en la destrucción de las instituciones culturales que soportaban los regímenes prehispánicos y el segundo la imposición de aquéllos que fundamentaron el nuevo orden. De esta manera quedó deformado el desenvolvimiento cultural de los indios, sus posibilidades fueron truncadas a causa de las condiciones mismas de la conquista. Precisamente por eso, las costumbres indígena, para el pensamiento occidental, parecen tribales, rudimentarias. Claro está, los indios conservan esa cultura, "se resisten a cambiarla", porque es la que responde a sus condiciones. La catástrofe cultural provocada por la destrucción de sus valores tradicionales los condujo a la infertilidad,

a la apatía, el desinterés y al fatalismo que les impidió enfrentarse a la cultura europea. Ya sin cultura, al indio le fue impuesta una cultura mísera (valga la expresión). Por tanto, para posibilitar nuevamente el desenvolvimiento de su creatividad es necesario transformar como condición *sine qua non*, su situación opresiva.

La cultura india actual no es siquiera la conservación exclusiva de la de sus ancestros prehispánicos (sólo practica algunos elementos de ella y por cierto no los más científicos) sino la combinación con elementos de la cultura occidental. La yuxtaposición de elementos de esas culturas, vino a ser reconocida, con el tiempo, como típicamente india. La destrucción de la organización política, religiosa, educativa, militar y sus creaciones arquitectónicas, escultóricas, pictóricas, históricas, y la supresión de su organización familiar (la poligamia practicada por la nobleza y el levirato) tuvieron como fin consolidar la conquista militar.

Pero no bastaba con destruir las principales instituciones prehispánicas para augurar el éxito de la empresa conquistadora, y esto lo sabían muy bien los españoles, por lo que al mismo tiempo impusieron su cultura a los autóctonos americanos para cubrir el hueco que la destrucción de aquélla había dejado. Así en el aspecto político fue introducido en las comunidades indígenas un sistema de gobierno modelado según el municipio español (con derechos comunales para usar la tierra; gobierno propio pero con nominación hispánica: gobernador, alcalde, regidores; y, responsabilidad colectiva para pagar tributo y proporcionar mano de obra). Aún así se conservaron formas de organización política prehispánica. En nuestro tiempo la mezcla de elementos de esas organizaciones políticas se conoce como organización política tradicional.

Respecto al rubro religioso, la evangelización consistió en la imposición del catolicismo como doctrina oficial, propiciando en todas partes el exterminio de la doctrina del grupo

sacerdotal autóctono: la religión politeísta de raigambres cósmica, la idolatría y la infraestructura que posibilitaba su jerarquía. Sin embargo, elementos de la religión primitiva de los aborígenes americanos, de carácter naturalista y que requería poca organización formal, persistieron. El culto naturalista, primero se practicó en la clandestinidad (cuevas, montañas, hogar doméstico, etc.) y con el paso del tiempo se mezcló con elementos del culto católico, de tal forma que se produjo un fenómeno *sui generis* que todavía sobrevive: el sincretismo religioso. Por una parte, la religión aborigen, la primigenia sobrevivió asociada con la vida familiar principalmente manifestada en los ritos del ciclo de vida, curaciones, ceremonias para asegurar la supervivencia, la agricultura, la caza, la recolección celebradas tanto para lograr beneficios individuales como colectivos con la ayuda del curandero (chamán); por otra parte, la religión católica exhibía su ritual públicamente oficiado por el sacerdote (cuyo ministerio, por cierto, los indios estuvieron imposibilitados de alcanzar), para el culto a los santos se creó una estructura organizativa en la cual los indios participaban con responsabilidades específicas (como mayordomos, alguaciles, topiles, etc.), asignadas a los más acomodados, los que debieron cubrir todos los gastos que implicaba el festejo. En realidad, la mayordomía se convirtió en la institución que impidió la acumulación de riqueza entre los indios prósperos.

En el rubro educativo la aniquilación de las instituciones prehispánicas encargadas de impartirla no fue sustituida por centros escolares específicos, lo cual es explicable toda vez que la explotación extensiva a que se sometió a los indios no exigía, para que realizaran sus trabajos, ninguna especialización. La única educación que recibieron fue la familiar y la del trabajo cotidiano; su mejor educación se los ha proporcionado la vida. El autoaprendizaje del mínimo de conocimientos para subsistir y convivir, vino a ser su principal educación. Tal ha sido su cotidianidad, por lo que entonces es ilógico

exigir que su cultura contenga grados de conocimiento muy elaborados. La cultura indígena de la época colonial revela fielmente su situación opresiva. Sólo la férrea tradición oral ha posibilitado la conservación de su raquítica cultura (nada más la parte casera y menuda). La llamada cultura india, por tanto, no es la continuación genuina y total de la sistematizada por sus ancestros precolombinos, sino la persistencia de algunos aspectos a los que se yuxtapusieron los elementos culturales hispanos que contribuyeron a la consolidación de la conquista.[3] Por todo lo dicho, la verdadera cultura india (por antonomasia cultura pobre) se conformó principalmente durante la época colonial.

La conservación de algunos elementos culturales de origen prehispánico también revela su persistente resistencia al embate de la cultura colonialista. Su lengua, de alguna manera, le sirve como un mecanismo de defensa. Algo semejante ocurre con sus prácticas religiosas naturalistas. En este caso el indio concibe la existencia de los dioses para satisfacer sus necesidades o deseos. En todos los casos los indígenas, que poseen un acentuado sentimiento religioso, no crean sus dioses a su imagen y semejanza; los hacen de acuerdo a sus necesidades y circunstancias. Su mesianismo expresa su deseo implícito de liberarse para retomar el rumbo de su historia; pero no solamente este fenómeno, sino las múltiples rebeliones que durante toda la época colonial emprendieron por todo el territorio hispanoamericano. Muy a pesar de la falta de estudios sobre los movimientos indígenas, sabemos de un considerable número.[4] En la región andina los más célebres

[3] Pedro Carrasco, "Transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Historia Mexicana*, vol. 25, núm. 2, julio de 1975.

[4] El libro de Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 1976, 284 pp. refiere diversas rebeliones indígenas acontecidas en Hispanoamérica.

fueron, en Perú, el dirigido por José Gabriel Túpac Amaru, directo descendiente de los incas, quien se levantó en defensa de los de su raza, proclamó la libertad de los esclavos negros el 16 de noviembre de 1780 y sostuvo en alto el pendón de la justicia social. Empero el 18 de mayo de 1781 fue ajusticiado. Prosiguió la rebelión su primo hermano Diego Cristóbal Túpac Amaro, pero al igual que su antecesor fue vencido. En Bolivia, por los mismos años surgió una rebelión acaudillada por Túpac Catari, mas también fue vencido.[5] En Nueva España los alzamientos, por diversas causas, fueron nutridos, Agustín Cue Cánovas enumera 77 rebeliones indígenas, aunque otras no conoció.[6] De ellas la más renombrada es la que dirigió Jacinto Uc de los Santos Canek, indio maya que se educó con frailes españoles y pudo así conocer el pensamiento europeo y el de sus antepasados. En 1761 en Cisteil se rebeló con el apoyo de unos dos mil dzulob (soldados mayas) provenientes de diversas poblaciones para recuperar el destino de su historia. Su rebelión sólo duró una semana, porque capturaron a Canek y la venganza fue brutal". En la plaza principal lo destriparon y descuartizaron, quemaron sus restos ensangrentados y aventaron sus cenizas. Otros ocho (prisioneros) murieron en el garrote, y doscientos recibieron doscientos latigazos y les cortaron una oreja para señalarlos

[5] Daniel Valcárcel, *Rebelión de Túpac Amaru*, México, FCE, 1973.

[6] Agustín Cue Cánovas, *Historia social y económica de México, 1521-1854*, México, Trillas, 1977, pp. 183-187; María Teresa Huerta Preciado, *Rebeliones indígenas en el Noreste de México en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, registra otras rebeliones para Nueva España; Enrique Florescano acota datos de la rebelión indígena de los Caxcacanes de 1541-1542 en su artículo "La transformación de la antigua economía y la formación de los trabajadores coloniales, 1500-1560" y Fernando Benítez de la rebelión de tepehuanes de 1616 en su artículo "El Western de la colonia"; ambos aparecidos en la *Revista de la Universidad de México*, junio de 1980.

como rebeldes. Así acabaron Jacinto Canek y su reino, pero no su recuerdo; el relato de los héroes muertos, transmitido por generaciones, perduraba todavía en 1847",[7] fecha en que los mayas iniciaron otro levantamiento armado de grandes dimensiones.

Como puede observarse, la rebeldía del indio ante su situación ha sido la norma. Desgraciadamente sus movimientos han carecido de articulación, por eso mismo los conquistadores siempre los pudieron vencer, y brutalmente los reprimieron para —según ellos— evitar cualquier otro brote de rebeldía. A pesar de las acciones emprendidas para aniquilar su capacidad de resistencia ante la opresión, constantemente se ha sobrepuesto. En esta rebeldía natural es donde el pensamiento marxista debe localizar el potencial revolucionario de los indios valorándolos con conocimientos de causa.

Causa de sus alzamientos lo es la conceptuación que los conquistadores tuvieron de él, que representó, inmersos aún dentro del pensamiento escolástico, el medio para lograr poder económico. Para justificar esa realidad los hispanos tuvieron que retomar el corpus ideológico que lo fundamentara, tal fue el caso de concebir a los autóctonos como siervos por naturaleza, inferiores a los cristianos, por lo cual pensaron como condición sujetarlos por la fuerza para enseñarles el "verdadero camino". Para los conquistadores, la razón de la existencia de los indios era su sumisión al trabajo, cuyo provecho les correspondía, mientras a éstos, cuando más, les quedaban los medios apenas indispensables para subsistir.

Con la pretensión de evitar cualquier levantamiento que terminase con la hegemonía hispana, los conquistadores pusieron en práctica una política disgregacionista, esto es, impulsaron la desarticulación de todo posible contacto entre las tribus para emprender acciones coordinadas. Ese aislamiento

[7] Nelson Reed , *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 1976, p. 53.

impidió que algunos de los múltiples y constantes levantamientos indios alcanzaran sus objetivos. El indio, por las relaciones económicas y sociales impuestas, fue considerado por los invasores como fuerza de trabajo servil. Los criollos, latifundistas principalmente, hasta en tanto no maduraron las condiciones para exigir mayor participación en la vida política tuvieron la misma conceptualización del indio que los peninsulares. Cuando surgieron las circunstancias esperadas por los criollos de propugnar todo el poder político para sí, encontraron en el indio la carne de cañón para conseguir sus propósitos. Ni más ni menos, ése fue el papel asignado para los naturales en la lucha por la independencia política de nuestros países cuyos indiscutibles beneficiarios fueron los criollos.

La vida del indio durante la república liberal

Cuando los criollos lograron el poder político pretendieron crear repúblicas modernas y progresistas, depositando en la educación y en las medidas jurídicas los mecanismos que lo harían posible. Desde entonces apareció la creencia de que sólo con el alfabeto occidental el indio lograría su transformación. Algunos indios, efectivamente, han sido incorporados a la "sociedad civilizada" mediante la educación, sin embargo, al penetrar a esa sociedad inmediatamente abandonan su identidad y olvidan su anterior *status* asimilándose en pensamiento y acción de manera incondicional a la clase dominante, esos fueron los casos de Santa Cruz y Benito Juárez, entre otros.

Durante toda la vida independiente de los países latinoamericanos, la problemática social y económica de los autóctonos que engendró la conquista no desapareció, ni siquiera fue en mínima parte aliviada, su desarrollo había sido deformado y ninguna medida logró corregirlo. Los problemas

que lo transformaron en indio no sólo persistieron sino se acentuaron. Los nuevos gobernantes revivieron los primeros años del arribo de los europeos. Al indio que manifestó a través de levantamientos, rebeliones o revueltas, cansancio de su opresión se le persiguió con saña. El genocidio mediante la fuerza militar fue concebido como el arma principal para "escarmentar" cualquier intento de liberación, medida por la que se trató de desprenderle toda posibilidad revolucionaria para transformar el *establishment,* los ejemplos al respecto son numerosos. Al indio "bueno", aquél que por sus condiciones mismas estaba impedido para superar su situación, se le retrató como una persona imposibilitada de iniciativa para siquiera tratar de abatir su opresión. A los indios "revoltosos" se les calificó, más bien se les quiso descalificar con adjetivos despectivos: bravos, salvajes, bárbaros, bestias, etc., puesto que su aniquilación no sólo fue pensada, sino practicada.[8] Tales fueron los casos de las múltiples acciones contra las nutridas incursiones de los indios del norte, así por ejemplo, en el año de 1849, la legislatura del Estado de Chihuahua expidió un decreto por medio del cual se obligaba el gobierno a pagar 200 pesos por cada cabellera apache que se le presentara. Igualmente se facultaba al Gobierno del Estado para contratar voluntarios, nacionales o extranjeros para la persecución de los indios. Esta práctica se extendió pronto. El 25 de abril de 1850, medida semejante decretó el Congreso de Nuevo León disponiendo como premio 25 pesos por indio muerto. El Congreso de Durango lo ordenó el 10 de enero de 1853 indicando una recompensa de 200 pesos.[9] Política de exterminio también se siguió contra los seris ante sus levantamientos

[8] Isidro Vizcaya Canales, *La invasión de los indios bárbaros al noreste de México en los años de 1840 y 1841*, Monterrey, Instituto Tecnológico, 1963, p. 6l.

[9] *Ibid.*, pp. 61 y 62.

en la década de 1840 y frente a los pueblos cahitas: mayos y yanquis que se alzaron en 1825, 1832 y 1867.[10]

A los indios pacíficos ("buenos") se les matizó el estereotipo de gente anormal, inferior, casi dementes, pero por su utilidad económica se pensó en "civilizarlos". Casi en referencia exclusiva a éstos estuvo orientada la "acción indigenista" de los políticos decimonónicos, cuya expresión nítida lo resume su visión paternalista. Sin embargo, cuando se rebelaron porque su forma de vida era insoportable, porque deseaban su liberación, también contra ellos se practicó una política genocida y de represión feroz. Tal fue el caso de los mayas de la península de Yucatán quienes protagonizaron la rebelión de mayor envergadura del siglo XIX conocida como *la guerra de castas de Yucatán*. La iniciaron en 1847 para liberarse de la opresión, para recobrar sus medios de producción (la tierra) y para gobernarse por sí mismos. Luego de una larga y cruenta lucha, en la que fueron vencidos se siguió contra ellos la acción genocida, el gobernador Miguel Barbachano en 1849 vendió mayas a Cuba: "El primer contrato fue de 25 pesos por cabeza; el 5 de marzo de 1849 embarcaron para La Habana 140 y el 15 de mayo, 195".[11] El acrecentamiento de los latifundios a costa de las comunidades indígenas y la explotación servil de los indios en las haciendas, obrajes y minas durante el siglo XIX, fundamenta el enjuiciamiento de que la independencia de los países latinoamericanos, para los indios, no trajo ningún beneficio que posibilitara la real recuperación de su autogestión comunitaria; la libertad que el nuevo régimen pregonó como logro no trascendió la vida de los indios, no lo podía hacer. Más bien, conformadas las repúblicas latinoamericanas bajo los principios del liberalismo, no como

[10] Luis González, "El subsuelo indígena", en Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México*, t. I, México, Hermes, 1973, pp. 205-210, 214-218.

[11] Nelson Reed, *op. cit.*, p. 132.

causas de su desarrollo económico, el indio fue tratado como elemento pasivo, apto únicamente para ser usado en el trabajo servil y en las guerras como carne de cañón. La república liberal no fue para el indio más que una nueva expresión (pero no la última) de la política de la clase dominante.[12] Debido a que la práctica de la economía liberal (la libre competencia, la ganancia y la propiedad privada) en los países latinoamericanos no fue el resultado de su natural desenvolvimiento, fracasó. Los indios perdieron las tierras comunales que les quedaban, con lo que se acrecentó no el número de propietarios, sino la superficie de los latifundios lo cual acentuó la servidumbre e impidió su proletarización. Bolivia, México y Perú hicieron frente, cada país con sus respectivas particularidades, a una situación política inestable en su interior y a conflictos internacionales, y para enfrentarlos también hicieron uso de los indios, los que en verdad, no participaron por convicciones nacionalistas porque tal identidad les era ajena. El indio representó para la república liberal, en síntesis, un elemento generador de riqueza y soldado de emergencia.

El indio en la república liberal-oligárquica

La instauración del capitalismo como modo de producción dominante en América Latina hacia la octava década de la centuria pasada, engendró en el aspecto político la instauración de regímenes liberal-oligárquicos. El indio durante estos años continuó produciendo riqueza aunque sólo le correspondiera una ínfima parte, que apenas le permitía subsistir. El trabajo en las minas, haciendas y talleres artesanales lo siguió sujetando a una situación servil, lo cual se acentuó por la continuación

[12] "Manifiesto de Taiwanacu", en Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de las indias de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1982, p. 218.

del despojo de sus tierras a través de mecanismos tales como la colonización, las acciones de las compañías deslindadoras, la compra, el engaño, etc. Esa realidad es la que obligó, aunque sin acciones coordinadas, a muchas comunidades indígenas a rebelarse, como también había acontecido en el pasado.

Entre 1880 y 1900 tanto indios sedentarios como nómadas padecieron el mismo efecto: la reducción de sus tierras y/o la explotación de su fuerza de trabajo, por eso la proliferación de los levantamientos indios por toda América Latina. En Chile, los mapuches se rebelaron entre 1880-1882 contra las incursiones de los blancos pero fueron concentrados forzosamente en pequeñas reservaciones.[13] En Bolivia, en 1889, Pablo Zárate Willka, "el temible Willka", encabezó un movimiento de liberación de vastas proporciones, Willka se proponía la restitución de las tierras fundamentalmente, ante eso la oligarquía desató la guerra federal, aniquiló la resistencia, y se apropió de más tierras. En México varias rebeliones tomaron cuerpo, así —sólo refiero las siguientes a guisa de ejemplo— en 1879 estalló una en Sierra Gorda y dos años más tarde fue derrotada; algo excepcional ocurrió en 1885 cuando nuevamente se rebelaron los yaquis, en el noroeste de México, que duró hasta principios del siglo XX, bajo la dirección, primero, de Cajeme y luego de Tatabiate, pero fue bestialmente reprimida y a partir de entonces el régimen porfirista acentuó la política genocida ya practicada contra este grupo étnico, al desperdigarla por el territorio nacional, enclaustrarla en lugares tan apartados, despojarla de sus medios de producción y someterla a una explotación despiadada de su fuerza de trabajo.[14]

[13] Carlos Bosch García, *Latinoamérica. Una interpretación global de la dispersión en el siglo XIX*, México, UNAM, 1977, p. 245.

[14] Para ampliar la información de los ejemplos referidos y de otros movimientos armados indígenas pueden consultarse: Gastón García Cantú,

El pensamiento oligárquico, fiel seguidor del modelo de progreso de los países europeos (Francia sobre todo), intentó modernizar a la sociedad latinoamericana por lo cual rechazaba los valores de la cultura india. En términos generales, los indios fueron mirados con desprecio y la ideología —el positivismo— que justificó el régimen los consideraba un obstáculo para la europeización de nuestros países o sea para el progreso. Esa política de modernización, por sobre cualquier consideración, mermó las comunidades indígenas, acrecentó la extensión de los latifundios, consolidó la expansión imperialista, generó la acumulación primitiva de capitales y adormeció, por un tiempo, la innata capacidad revolucionaria de los grupos étnicos latinoamericanos. En este cuadro el indio importaba nada más como mano de obra servil. Su existencia como grupo diferenciado no tuvo cabida en la república liberal-oligárquica, ni lo tuvo en la anterior fase.

Para la república liberal y la república liberal-oligárquica el problema del indio fue una cuestión de segundo orden. Para ellas lo importante estribó en instaurar el capitalismo en nuestros países, esto es, hacerlos modernos y progresistas. Demostraron poca comprensión hacia el indígena, cuyas consecuencias no valoraron; por la superficialidad con que lo abordaron acentuaron la enajenación y miseria de los indios y desorganizaron la vida tradicional de sus comunidades. Ambas fases del desarrollo latinoamericano pusieron en práctica la creencia de que convirtiendo en proletarios a los indígenas elevaban inmediatamente su condición, sin embargo lo que

---

El socialismo en México en el siglo XIX, México, Era, 1984; Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias*, México, SepSetentas, 1973; Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México 1819-1906*, México, Siglo XXI, 1998; Friedich Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Era, 1980; John Kennet Turner, *México bárbaro*, México, Costa-Amic Editores, 1967; Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI, 1986.

provocaron en verdad fue la pérdida de mayor cantidad de sus tierras, y su conversión en peones, no en proletarios. Como al indio se le achacó el atraso de los países del área se fomentó la inmigración, que fue vista como la solución al tan idealizado progreso. Quisieron suprimir al indio en tanto grupo étnico diferente, no en cuanto generador de riqueza (siguió padeciendo tributos y exacciones en trabajo) por eso la intención de igualarlo como ciudadano y propugnar la destrucción de su cultura (costumbres y tradiciones persistentes), y de su organización comunal, pues para la clase dominante sólo la propiedad individual representa un valor económico positivo, en tanto la comunidad era vista como lo contrario, una verdadera rémora del progreso. El papel que ambas fases políticas del desenvolvimiento latinoamericano asignaron al indio fue el de un objeto para uso según los requerimientos de la clase en el poder: carne de cañón y mano de obra servil.

El indio y la república liberal-democrática

La liquidación del desarrollo oligárquico en los países de América Latina fue distinto. Así para los casos de México, Bolivia y Perú, tenemos que el del primer país termina con su revolución iniciada en 1910; en el segundo con su revolución de 1952 y; el tercero hasta 1968. Especialmente en México y en Bolivia la participación de los indios en la lucha antioligárquica fue significativa. Sus mismas condiciones los empujaron a participar en esos movimientos, a los que le imprimieron el carácter agrarista. A partir de entonces se generó una política indigenista gubernamental explícita, cuyos lineamientos y resultados es necesario referir a grandes rasgos, por lo menos.

México representa el caso más coherente de una política indigenista sistemática y definida. Al calor de la lucha revolucionaria Manuel Gamio, el padre del indigenismo mexicano, empieza a conformar todo un cuerpo teórico que res-

palde la política que el gobierno ha de seguir para integrar a los indios a la vida del país, esto es para mexicanizarlos pero respetando los elementos de su cultura (lengua, creencias, costumbre, vestimenta, forma de vida). Diversas medidas son tomadas en ese sentido hasta que en 1940 en el primer Congreso Interamericano Indigenista celebrado en Pátzcuaro logra su máxima expresión e impulsa su expansión por todos los países indioamericanos. Surge de ese Congreso las referencias indigenistas con los que los gobiernos, especialmente, latinoamericanos normaron sus acciones frente a los grupos étnicos de sus países. La política indigenista que allí se generó, planteó "la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna".[15]

A partir de esos principios (respeto cultural e integración económica a la vida nacional) diversas acciones serían llevadas a la práctica para lograrlos. Todas las instituciones gubernamentales creadas *ex profeso* han fincado sus acciones en la educación como principal medio para alcanzarlos. De esta manera se les ha intentado impartir educación bilingüe y a veces bicultural como primer paso para su castellanización e integración. Sin embargo, pese a los buenos propósitos, los resultados han sido precarios debido a que la educación que se les imparte no responde a sus necesidades, soslaya las causas de sus problemas y además la escuela está impedida para enfrentarlas. Con esto se resurge el educacionismo al pensar la educación como el medio desde el cual transformar la vida del indio, o sea integrarlo a la vida nacional.

La verdad de la política indigenista de los gobiernos latinoamericanos radica en estar destinada a modelar el com-

[15] Citado por Héctor Díaz Polanco *et al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Juan Pablos, 1979, p. 20.

portamiento social de los individuos según la clase a la que pertenecen, sobre la base de la ideología burguesa. El Estado elabora la política indigenista para el indio al que concibe como un individuo económica, social, política y culturalmente débil, por lo cual propugna integrarlo a la vida nacional de cada país. Los efectos del indigenismo gubernamental han desembocado en la integración del indio al mercado interno (aportando materias primas y mano de obra barata) y reforzando y modernizando los mecanismos de explotación, represión y mediatización de los grupos étnicos. Todo ello demuestra que el indigenismo es la política de modernización del capitalismo dependiente en las comunidades indias, por lo que no es casual que haya surgido a la par del despegue del capitalismo en los países latinoamericanos, que exigía y exige, participación de las "regiones de refugio a la economía nacional. La explotación y opresión que sufren los grupos minoritarios no vienen a ser sino formas específicas que toma la explotación de clase.[16] Desde este punto de vista casi nada ha cambiado para el indio durante todo su tiempo de existencia.

La persistencia de los problemas del indio son las pruebas más fehacientes del fracaso de los objetivos del indigenismo gubernamental para redimir la precaria economía y cultura de los grupos étnicos. Hoy en día perduran las causas que deformaron su desenvolvimiento, por ejemplo el despojo de sus ahora escasas tierras, la explotación de su fuerza de trabajo, la destrucción de su cultura, aunque más sutilmente, y la imposición de nuevos elementos de una cultura ajena a sus requerimientos. Violencia, represión, evangelización, educa-

[16] *Cfr*. Gilberto López y Rivas, "Nuevas formas de mediatización de los indígenas" y Marcela Lagarde y Daniel Cazés, "Política del lenguaje y lingüística aplicada, del segmento fonético al ejército", en *Indigenismo y lingüística*: *documentos del foro la política del lenguaje en México*, México, IIA-UNAM, 1980, p. 83.

ción, medios de comunicación masiva, todos son mecanismos que utiliza la sociedad nacional para mantener al indio en sus quinientos años de vida opresiva.

El capitalismo dependiente de nuestros países latinoamericanos plantea la cuestión del indio como el problema de la conservación de su identidad y al mismo tiempo su integración a la economía nacional. Este planteamiento es en realidad retórico. Los hechos muestran que en las ya variadas décadas de vigencia de la política indigenista gubernamental los grupos étnicos más y más se integran, como un ejército de mano de obra barata, a la economía nacional. Sin que por ello refuercen su identidad. Entonces surge la pregunta ¿acaso ha fracasado la política indigenista que se ha encargado de redimir al indio? No, no es equívoca ni ha fracasado, simplemente ha respondido, y lo sigue haciendo, a los intereses y necesidades del desarrollo capitalista dependiente. Como las causas que engendraron la situación del indio —que el indigenismo oficial no pretende verdaderamente solucionar porque cambiar la forma de vida no soluciona los problemas— persisten, requiere conformar alternativas reales para acabar con las causas que deformaron su desarrollo natural y de esta forma posibilitarle las condiciones para abatir su miseria cultural, todo ello fuera del régimen democrático-burgués porque en él el indio no tiene cabida ni en cuanto grupo étnico diferente, ni en cuanto grupo capaz de autogestionar su desenvolvimiento, porque el capitalismo es un régimen económico, social y político injusto, portador de una cultura ("universal") totalizadora que niega cualquier desarrollo cultural diferente.

El capitalismo ha querido cambiar la forma de vida de los indios, mas no resolver sus problemas, por lo que ha pretendido convertirlo en hombre nacional (mexicanizarlo, peruanizarlo, etc.) haciéndolo pequeño propietario. Eso prueba que el capitalismo ha sido y será impotente para otorgar alternativas viables para solucionar de raíz el problema indígena: cien

años después de haberse instaurado como modo de producción dominante en las formaciones sociales latinoamericanas, la cuestión permanece casi intacta. Aproximadamente treinta millones de habitantes de esta región continúa padeciendo la opresión socioeconómica, política y cultural que provocó la conquista.

El indio y el pensamiento marxista

Dentro del marxismo latinoamericano se han destacado tres maneras para abordar la cuestión indígena. Una de ellas, muy imbuida de espíritu positivista, aunque ha predicado el marxismo ortodoxo lo cierto es que lo ha reproducido sólo dogmáticamente, y su conceptuación del problema del indio es bastante simplista y negativa, por decir algo porque en realidad lo soslaya, como se expone a continuación. Enfatiza el problema como un producto de las relaciones precapitalistas, de tal suerte que si se transforman esas relaciones en capitalistas, el indio desaparece, se convierte, por tanto en proletario. Para esta visión estalinista de entender el desenvolvimiento histórico, luchar por modernizar las relaciones socioeconómicas implica "resolver" la cuestión del indio. Así entendido el problema, la solución que esboza estriba en proletarizarlo, lo que es interpretado como una etapa superior y necesaria del proceso histórico. De esta forma queda planteada la cuestión del indio como un problema de atraso e injusticia social, que al acelerar el desarrollo de la sociedad determinará la desaparición del indio como tal al convertirlo en proletario, aunque parte de un sistema social injusto, por ley histórica explica su asimilación a la conciencia clasista, revolucionaria con la que contribuirá a destruir el capitalismo instaurando un régimen donde por fin impere la justicia. En suma, proclama la asimilación del indio al proletariado exigiéndole su desaparición como tal, vía por la cual resolvería sus proble-

mas en la sociedad socialista. El esquema de esa solución sería: indio-proletario-hombre. Este "indigenismo marxista" no contempla ninguna reivindicación étnica. Al igual que el positivismo evolucionista proclama la necesidad de desaparición del indio de la vida nacional; claro está, los propósitos que orillan a ambas corrientes a desembocar en dicha conclusión son diametralmente opuestos, empero tales posturas ideológicas son etnocidas. El "indigenismo" proclamado por el marxismo dogmático latinoamericano arroja a esa consecuencia debido al desconocimiento de la realidad indoamericana, cayendo en el mismo error que las demás ideologías que han cobrado cuerpo en nuestra América (escolasticismo, liberalismo, positivismo), por lo que al adoptarlas como guía de acción soslayan la adaptación a nuestras circunstancias. Esta corriente además casi no es explícita, pero sus propugnadores la dejan entrever en sus acciones al negarse siquiera a considerar tan "simple" cuestión. En este caso quedan ubicados los marxistas que nada dicen de los indios. Su visión "revolucionaria" les impide siquiera ponerles atención. Su más grave error consistió en ignorar conscientemente la tragedia del indio, en cerrar los ojos frente a nuestra realidad.

Otra tendencia dentro del pensamiento marxista latinoamericano ha "comprendido" la ingente cuestión del indio, pero su "descubrimiento" vino sólo hasta cuando la revolución socialista en Rusia tuvo que enfrentar el problema de las minorías nacionales. Esta vertiente, que tampoco se aleja del pensamiento estalinista, pero en otro sentido, identifica el problema del indio con el problema de las minorías nacionales y cae en la ingenuidad de desapercibir la diferencia histórica que engendró ambos problemas. Es imposible igualar el desarrollo de formaciones socioeconómicas totalmente dispares. Empero, dentro de esta connotación, el pensamiento marxista latinoamericano empieza a aceptar la existencia de los indios como grupos étnicamente diferenciados; aunque

los métodos de solución que promueve explícitamente tiendan a reconocerlos; sus acciones, implícitamente, arrojan a su integración al desenvolvimiento capitalista de cada país. Dentro de esta postura quedan enmarcados los marxistas reformistas o demomarxistas, como calificaría José Revueltas a uno de los principales representantes. Como verdaderos marxistas, esto es, como creadores del marxismo, se niegan a reconocer una realidad propia de América Latina; el problema del indio.

Aún en nuestros días, una significativa parte de pensadores marxistas latinoamericanos se mueven en ese ambiente, pero también empieza a resurgir el indigenismo revolucionario creado por José Carlos Mariátegui, punto de referencia insustituible para constituir la teoría marxista que valore el problema del indio objetivamente. En realidad la mayor contribución de Mariátegui al marxismo latinoamericano consistió en haber tomado en cuenta la totalidad de elementos que integran la circunstancia latinoamericana, dentro de la cual el indio constituye un punto indispensable para fincar cualquier transformación.

Este pensamiento dialéctico pretende arraigar al marxismo en Indoamérica, condición sin la cual toda buena intención para emprender transformación alguna fracasa. A partir de esta condición el pensamiento marxista latinoamericano descubre el problema del indio. Por tanto, ya no reducirá su interpretación simplemente a la incorporación del indio a las reivindicaciones del proletario cuando él se haya convertido en tal, ni el reconocimiento de su situación por la mera consideración de identificarlo con el caso de las minorías nacionales de la URSS, sino como una cuestión ingente de comprenderlo en su justa dimensión. De ahí partió la incipiente conceptuación que el marxismo crítico latinoamericano ha hecho del problema del indio. El planteamiento se desglosa en dos niveles, en principio, reconoce que el origen

de la cuestión es económica: la pobreza del indio, y la define como un problema histórico bien determinado y que todavía perdura: el despojo de sus tierras y la explotación servil de su fuerza de trabajo; en segundo término acota, como derivación de aquél, la destrucción de su cultura y la consiguiente penetración de bienes culturales ajenos. A partir de este reconocimiento pregona, como punto de partida para la solución, la asimilación a la lucha clasista como objetivo final pero reconociéndole reivindicaciones concretas: la lucha por la recuperación de su tierra y el respeto a su etnicidad. De una u otra forma la solución real se lograría con el advenimiento del socialismo, en tanto dentro del capitalismo el planteamiento se reduce a concientizarlo para comprometerlo en la lucha clasista. La aportación principal de esta manera de entender la cuestión indígena de sus alcances radica en convertirlo en un sujeto de la historia, en considerarlo como un hombre revolucionario, superando así aquella postura dogmática de que como campesino representa más bien un elemento contrarrevolucionario. A esta percepción ya había llegado José Carlos Mariátegui, pero hoy día no se ha aventajado.

Mucho podrá especularse sobre cómo será el indio dentro de la república socialista, pero ahora el problema debe centrarse en su posible papel a desempeñar en la revolución para transformar el injusto sistema capitalista. El marxismo crítico, a partir del conocimiento de la realidad del indio, construirá la teoría que palpe la superación de los obstáculos insalvables dentro del capitalismo, entre ellos el exclusivismo étnico, máxima elaboración teórica de tal sistema, porque esconde el antagonismo clasista. Por eso tal teoría ha de acentuar la concientización de clase porque esta categoría une lo que las categorías de raza y cultura escinden, naturalmente sin desconocer las diferencias étnicas. Señalar que la cultura india es precaria no implica caer en lo retórico, sino afirmar un hecho evidente, por lo cual el verdadero resurgimiento cultural de la

multiplicidad de las etnias de América Latina sólo se logrará cuando el indio supere su vida opresiva, condición determinante que permitirá su desarrollo cultural, deformado por la acción de los conquistadores.

Realidad y perspectiva

La conquista deformó el desenvolvimiento de los grupos autóctonos, y se erigió en la fuente de su miseria pues les impidió mejorar sus técnicas productivas, por eso los indios en la actualidad mantienen un sistema económico rudimentario caracterizado por el monocultivo practicado con técnicas agrícolas primitivas, la caza, la pesca, las artesanías como complemento de su economía de subsistencia. Supeditados, además, al peonaje. Culturalmente su situación no es diferente, no poseen amplios conocimientos científicos, ni cuentan con los instrumentos necesarios para llegar a adquirirlos, en sí su tesoro científico es limitado, más todavía —a pesar de lo que pueda suponerse— que sus antepasados prehispánicos. Por ejemplo, en vano buscaremos alguien quien interprete los jeroglíficos o comprenda los antiguos calendarios, y sí conservan un pensamiento mágico-religioso que colocan por encima de cualquier explicación. Esta *cultura de la miseria* no se debe a su "salvajismo", "primitivismo" o "inferioridad racial", tuvo su génesis en el momento de la conquista, al truncarle toda condición que posibilitara su creatividad, y como en la actualidad persiste esa situación mantiene dicha cultura, la que en verdad responde a su realidad. A través de la magia y la religión, así se lo han hecho creer los evangelizadores, combate su miseria, sus enfermedades y su muerte. En lo económico, social, político y cultural, los grupos étnicos están a la zaga en todos los países latinoamericanos donde existen. Lo descrito es la verdad del indio, la que tiene que tomar en

cuenta el pensamiento revolucionario para presentarles alternativas viables de liberación.

También es necesario reconocer que no todo lo que el indio piensa, hace y predica es malo, posee cualidades que es necesario tener presente para aquilatar su incorporación al proceso revolucionario. Tales son su espíritu y trabajo comunal; la producción de bienes con usufructo colectivo; el respeto y fomento de sus idiomas; sus destrezas artesanales; su sentido tradicional de justicia; el respeto a instituciones tradicionales; la conservación de costumbres como formas de vida diferentes; su ancestral pensamiento naturalista. A estos elementos el indigenismo marxista debe dar cabida poniendo, así, en práctica el respeto a la etnicidad de cada grupo y hasta cierto punto fomentándola.

Indianizar al marxismo debe ser una condición del pensamiento revolucionario de América Latina, lo que implica abordar la tragedia del indio para elaborar un proyecto realista donde el indio se convierta en forjador, con la clase trabajadora en general, de la liberación del capitalismo y le reconozca la capacidad de autogestión económica, política y cultural. En todos los casos, el pensamiento revolucionario frente al indio comprenderá que "ser marxista en América Latina no es simplemente fidelidad de principios establecidos, sino una actitud total, nueva ante la vida, que supone ojos nuevos para realidades nuevas, que supone ser implacable en el uso del pensamiento como instrumento para el análisis del complejo social".[17] El marxismo no se digiere, se crea.

La historia demuestra la falsa resignación del indio ante su situación, experiencia que el indigenismo revolucionario tiene que aprovechar. El significado final que contiene toda la historia de resistencia indígena ante la conquista estriba en

[17] Ramiro Reinaga, "Ideología y raza en América Latina", en Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 104.

pretender retomar el curso de su historia, reencauzar el desarrollo deformado que generó la llegada de los europeos para implantar la justicia que permita desarrollar todo su poder creativo. Esto quiere decir que el indigenismo revolucionario tendrá que evitar cualquier tipo de paternalismo, deberá desempeñar el papel de guía de acción de la lucha del indio, porque de otra manera podría pensarse que el indio es incapaz de autoliberarse. Es indispensable que el indio comprenda que él será parte importante para la transformación del actual régimen social injusto en los países donde habita. Una tarea clave de esta teoría será la de concientizar a los indios de que son individuos explotados y discriminados pero que para abandonar esa situación tendrán que unirse a los demás individuos que padecen semejante situación, con los que conforman la misma clase social, para transformar el sistema capitalista en socialista. Por eso se hace indispensable conocer, para aprovechar, el potencial revolucionario de los indios.

Asimilar al indio a la lucha por el socialismo implica garantizarle un papel activo dentro del proceso revolucionario, para lo cual es imprescindible proyectar reivindicaciones suyas, concretas y asegurar su consecución en el socialismo. Conscientizar al indio requiere, como parte del verdadero indigenismo marxista, enseñarle el conocimiento de su historia y asimilar sus demandas, deducidas de sus movimientos u organizaciones: la defensa y recuperación de sus medios de producción; el reconocimiento de su especificidad étnica (misma que no contraría la conciencia de clase); legalización de la autogestión; que sea también beneficiario de los avances tecnológicos; que se les imparta educación bilingüe y bicultural según sus circunstancias y necesidades.[18] Como puede verse, y es necesario que se reconozca, el problema

[18] Al respecto pueden consultarse los libros de la nota 14 y también todos los documentos compilados por Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*

del indio no se agota en el terreno económico, aunque es el que lo determinó, es preciso tener en cuenta su diferencia étnica en la cual deben fundar su derecho a regirse por sí mismos. El indigenismo revolucionario no alcanzará tal *status* si no funda su proyecto en la realidad socioeconómica y étnica del indio y si no garantiza su autogestión en el futuro régimen socialista.

II. PENSAMIENTO INDIGENISTA PREMARXISTA

Conceptualización y origen del indigenismo

Como bien ha dicho Luis Villoro, a lo largo de la historia españoles, criollos y mestizos han expresado su propias maneras de conceptuar al indígena. Todas esas ideas que han expresado al indígena junto con la conciencia que lo explica es lo que constituye el indigenismo que puede ser definido como "el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena".[1] Más que descansar en una base racial, la conceptuación del indio ha tenido móviles socioeconómicos y porque toda ideología responde a intereses clasistas, se analiza en este trabajo el indigenismo a partir de ese criterio, por lo cual se prefiere, además para limitar el tipo de examen, particularizarlo como problema del indio.

Precedieron a la interpretación marxista latinoamericana de la cuestión indígena el pensamiento escolástico-colonial, criollista, liberal, positivista y anarquista. Las consecuencias de las interpretaciones hechas por esas corrientes, con excepción de la última, devino la negación de cualquier capacidad revolucionaria del indio. Para demostrar esto es necesario presentar la manera como los representantes más importan-

[1] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, p. 9.

tes de esas corrientes ideológicas plantearon dicha cuestión. Por el mismo carácter del trabajo serán consignadas brevemente concretándolo en sus principales representantes.

El pensamiento escolástico-colonial otorgó la primera conceptualización del indio, la que partió de su "descubrimiento". Frente al problema antropológico para determinar ¿quiénes eran los seres habitantes del Nuevo Mundo?:

> El pensamiento español va a reaccionar en dos corrientes de pensamiento: la primera considera, conforme a las ideas y costumbres tradicionales, que los habitantes de ese Nuevo Mundo eran siervos por naturaleza, inferiores evidentemente a los cristianos (las causas aludidas a esa inferioridad dará lugar a ciertos matices), y que por tal razón era necesario sujetarlos por la fuerza y enseñarles el verdadero camino. La segunda, surgida de la tradición estoica cristiana, contrariamente, pensaba que los indios eran seres libres, cuya capacidad, considerada inferior era igual a la de los cristianos, únicamente que poco educada; por lo tanto, ni era lícito guerrear contra ellos, ni mucho menos sujetarlos. La única causa para justificar el contacto con esos seres humanos va a ser la expansión de la fe. La primera corriente fue defendida por Juan Ginés de Sepúlveda. La segunda tuvo excelentes defensores como Victoria Suárez, Las Casas y Soto.[2]

Pero aconteció que éstos, y en especial los padres franciscanos, como debía ser por sus creencias, redujeron al indio a un mero espíritu y por consiguiente su defensa la enfatizaron hacia la salvación espiritual[3] y que con el correr de los años centraron sus ocupaciones sólo al tratamiento espiritual de los autóctonos aunque algunos casos excepcionales rebasa-

[2] Josefina Zoraida Vázquez, *Imagen del indio en el español del siglo XVI*, Xalapa, México, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 1962, pp. 15-16.

[3] *Cfr*. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977, pp. 73-98.

ron esa tarea pero no para redimirlos de una vez por todas de su situación opresiva, sino su atención la orientaron a revalorar la cultura prehispánica. Los descendientes de los aborígenes por toda la época colonial vivieron bajo la opresión económica, social, política y cultural, causa que engendró, se ha mostrado, la cuestión indígena.

Desde el momento de la independencia, conforme se aumentaba el cambio de poder económico y se acrecentaba la necesidad de un sector de la clase dominante para participar en los puestos claves del gobierno fue generada la corriente ideológica que venía a respaldar dicha pretensión, misma que prestó particular atención al indio: el criollismo. Pero ni esta corriente de pensamiento ni las que le sucedieron —liberalismo, positivismo, anarquismo— comprendieron la cuestión ni establecieron satisfactoriamente una política eficaz para solucionarla. Frente a la imposibilidad de esas ideologías políticas para plantear y resolver el problema del indio es preciso revisar la tipificación que el pensamiento marxista señaló al respecto. Pero antes de realizarla, indiquemos la visión indigenista premarxista.

Pensamiento criollista

El criollismo alcanzó su momento nítido de coherencia durante los años de lucha armada por la independencia. En México sus representantes mas importantes fueron Fray Servando Teresa de Mier y José Carlos María de Bustamante.[4] Ellos descubrieron en el pasado precolombino un elemento de revaloración histórica que los criollos —ellos mismos lo son— tomaron para justificar sus pretensiones. Como se les

[4] Villoro, *op. cit.*, p. 138; Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, t. I, México, Porrúa, 1977, p. 52; sobre Bustamante véase David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980, pp. 76 y 77.

negaban derechos políticos no obstante formar parte de la clase dorminante, orientaron la lucha de independencia, que fue *su lucha,* a la toma del poder político.

Precisamente durante el periodo bélico —el caso especial lo encarnó México— los criollos encontraron en el indio dos elementos de apoyo a su causa: por un lado materializa en su cuerpo el término positivo de revaloración histórica y, por otro, representa a las fuerzas desatadas y avasalladoras de un mundo social de crisis, por esto, "es a la vez, el indio (precortesiano), sustentáculo ideológico de una conciencia revolucionaria y (el indio vivo) brazo guerrero de esta misma conciencia".[5] El criollo, por tanto, ve en el indio una realidad *que lo justifica en sus propósitos políticos, así como la fuerza para realizarlos.* Desde la perspectiva del criollo la nación del indio y la suya es la misma, ambos son americanos. La lucha por la independencia entonces será misión de indios y criollos. Los hechos mostraron que los indios participaron por instigación de los criollos que les ofrecieron mejorar sus condiciones, pero como no lo consiguieron, tiempo después intentaron por sí mismos liberarse de la opresión que continuaban padeciendo, los criollos los reprimieron, desarticularon tales movimientos y "escarmentaron" a los líderes.

Con una repercusión diferente y también en años muy posteriores a la germinación y desarrollo del criollismo en México y en Perú aparecen muestras de una cierta identificación con esta corriente a fines del siglo pasado. Sus principales representantes fueron Riva Agüero y Belaúnde, quienes exaltan al pasado incaico porque advierten en la obra de esa cultura grandes virtudes y además por enjuiciar a la conquista hispana como la engendradora de los problemas del país, entre los cuales ubican el del indio. De allí parten sus convicciones de que lo mejor es, y será, para erradicar tal

[5] Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1977, p. 140.

cuestión, sacarlo de la posición social que el régimen colonial le había obligado a ocupar.[6] Claro, esa opción que afirman es sólo declarativa, aislada de todo un proyecto que le otorgase concreción. Nada más respondió a la reacción natural de la petición de justicia de un sistema intrínsecamente injusto: el capitalismo-oligárquico dependiente del Perú de los últimos años de la centuria decimonónica.

Liberalismo y cuestión indígena

Lograda la independencia quien recibió el mayor —por no decir que total— beneficio fue el criollo, y del indio sólo se pregonó que su situación había mejorado. Lo cierto es que se le excluyó —como grupo culturalmente diferente— del proyecto de nación teorizada por los liberales, puesto que los políticos de dicha filiación ideológica contemplaban en el proyecto postindependentista la creación de repúblicas federales democráticas a imagen y semejanza de las metrópolis europeas florecientes, Inglaterra y Francia, y de Estados Unidos, gobernadas por instituciones representativas; sociedades libres de la influencia clerical; naciones de pequeños propietarios, campesinos y artesanos. Como el fin propuesto por los liberales fue impulsar el progreso de los países recientemente liberados, enfocaron sus esfuerzos para determinar los obstáculos que se debían vencer. Los obstáculos los encontraron en la iglesia, el ejército y las corporaciones. Al indio, dicho sea, se le consideró también como un obstáculo para el progreso:

> Más un estorbo que un desafío, el indio manifestaba muchos de los de la Iglesia. El indio, objeto de toda una legislación colonial

[6] *Cfr.* José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo xxi, 1975, pp. 192-196.

> destinada a protegerlo, poseía privilegios legales que lo separaban del resto de los ciudadanos. Peor todavía, los pueblos de indios, gobernados por sus propios magistrados, preservaban a la luz del siglo XIX el principio retrógrado de la tenencia comunal de la tierra. Después de la independencia todas las instituciones destinadas a proteger exclusivamente el indio fueron gradualmente abolidas. De manera similar fueron destruidos sus privilegios legales.[7]

Primero se les reconoció igualdad ciudadana, luego les prepararon las condiciones para hacerlos partícipes de los nuevos requerimientos económicos. De una u otra forma lo que se buscó fue deshacerse del estorbo que para el progreso representaba el indio, se pensó mediante su incorporación a la vida del país. La cuestión indígena para el liberalismo no existió, más bien los contempló como parte de la sociedad colonial que había que destruir, cuyo método favorito consistió en disponer leyes con las cuales se creyó emprender toda transformación. Precisamente el propósito liberal de fomentar la expansión de la pequeña propiedad hizo que durante el siglo XIX se insistiera en abolir la propiedad comunal indígena, la que se decreta en Perú por las leyes de 1824, 1825 y 1828, en Bolivia por la ley de 1825; y en México por las Leyes de Reforma de 1856.[8]

Esas acciones modernizantes ejecutadas por los liberales estuvieron dirigidas a liquidar toda herencia precolombina y colonial. Un representante conspicuo de esta corriente fue ni más ni menos que el libertador Simón Bolívar, quien en decretos del 8 de abril de 1824 y 4 de julio de 1825, expedidos en Trujillo y Cuzco, respectivamente, estatuye la disolución de las comunidades indígenas constituyendo la *propiedad*

[7] Brading, *op. cit.*, p. 105.

[8] Carlos Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, Barcelona, LAIA, 1976, nota p. 46.

privada campesina y declarando propietarios de las tierras que tenían en su poder los "denominados indios", a fin de que puedan "venderlas o alienarlas de cualquier modo". Los únicos beneficiados fueron los gamonales que con estas disposiciones acrecentaron sus latifundios. Las leyes del 27 de marzo de 1828 y del 12 de octubre de 1830 completan dichas disposiciones. Como ya se ha mencionado en el espíritu de Bolívar, tales disposiciones tratan de crear una clase de pequeños o medianos propietarios, cuya emergencia era impedida por la organización que tenían implícitas las comunidades indígenas, por lo que se exigía la supresión de la servidumbre, la instauración del salario y la abolición del tributo indigenal.[9] Ciertamente toda la política agraria instrumentada por Bolívar estuvo regida por la orientación liberal de asimilar al indio a la vida nacional, mas su efectividad fue mínima.

En México, luego de la proclamación de la independencia durante los años de 1821-1855 no existió una política bien definida ni estudios monográficos acerca del indio: "Los escritos formales del periodo postindependentista nos revelan… una indiferencia respecto de la tradición indígena de México y un esfuerzo doctrinario por borrar la designación de 'indio' de la vida mexicana".[10] A pesar de ello, ocurrió que el tema del indio se le hizo referencia sólo superficial e indirectamente, pero es factible sistematizar las ideas surgidas al respecto, es-

[9] Henri Favre, "El desarrollo y las formas de poder oligárquico en el Perú", en Favre *et al.*, *La oligarquía en el Perú*, México, Diógenes, 1970, p. 94; Arturo Urquidi, *Bolivia y la reforma agraria*, Cochabamba, Editorial Universitaria, 1969, p. 27; Celso Furtado, *La economía latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1978, nota de la p. 50; Diego Meseguer Illan, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, s/f, p. 39.

[10] Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1978, p. 223.

pecialmente en escritos de un prominente liberal: José María Luis Mora.

En consonancia con el liberalismo, las ideas de Mora se encaminaron a pregonar la igualdad jurídica de todos los habitantes del país. Así, en pleno Congreso Mora y Alfonso Fernández propusieron que "se proscribiera la denominación de indio que ha venido a ser en la acepción vulgar oprobiosa de una gran porción de nuestros ciudadanos".[11] En lugar de la palabra indio, porque Mora menciona, debemos insistir en que por ley "ya no existen indios", se recomendó emplear la expresión: "los llamados indios". No hay en Mora una reflexión penetrante acerca de la situación de los indígenas. El problema lo interpreta como una cuestión filológica y jurídica, por ende su solución no rebasaría esa tipificación.

José María Luis Mora sostiene una posición contraria a la tesis de los clérigos de la colonia y la del pensamiento criollista, que crearon y difundieron el mito de la grandeza de los mexicas, acerca de los cuales escribe: "los aztecas carecían de una agricultura extensiva… Por consiguiente, la población anterior a la conquista tuvo que ser pequeña… La gran población india era un mito creado por los misioneros y los conquistadores para ensalzar sus propias hazañas".[12]

Los liberales, respecto del indio vivo, poseyeron clara conciencia de su triste condición, motivada por la conquista y como persistía en su tiempo buscaron alguna manera de superarla. Así, siendo leales a sus preceptos del individualismo utilitarista e igualdad legal pugnaron por soluciones opuestas a la evangelización.[13]

Con el logro de la independencia la conclusión liberal lógica era que el indio había mejorado su situación. Cabe hacer

[11] *Ibid.*, p. 224.

[12] *Cfr.* José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, t. II, México, Porrúa, 1977; Hale, *op. cit.*, p. 227.

[13] *Ibid.*, p. 227.

notar que Mora preserva una visión negativa del indio. En el retrato que hizo del indio lo pinta como un ser resignado y melancólico, y aun cuando negó explícitamente creer en la existencia de razas superiores, dejó traslucir una convicción que contradice esa actitud: "En pocas palabras, dijo, estos 'cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana' aunque despertasen 'compasión', no podían considerarse como la base de una sociedad mexicana progresista",[14] Debido a que el propósito de los liberales, fue modernizar al país, lo que no lograrían con la constitución de una república de indios, que sería utópica porque —advierte Mora— todo está en poder de los blancos, y acontece que en tanto éstos aumentan aquéllos disminuyen. Como lo que persiguen los liberales es hacer progresar al país y debido a que una mayoría de la población mexicana es indígena se resignan en buscar los mecanismos para incorporarlos al país propugnando la igualdad de oportunidades de razas y castas. Pero esa igualdad sólo se cumpliría con el requisito de otorgar libertad y educación. Mora se complace de que ya se estén realizando dichas condiciones: el rompimiento de los lazos de sujeción contra España ha dado, en opinión de Mora, su primer fruto, los indios ya son libres y no padecen explotación.[15] Para salvar la contradicción de que todo el poder está en manos de los blancos y compaginar sus ideas con los hechos enuncia que los indios "si no influyen… tanto como las otras clases de la sociedad, y sí padecen más que ellas, repetimos que este mal necesario por algún tiempo no puede ser motivo de quejas".[16] Recomienda que hay que esperar que se produzcan los resultados de la republicana igualdad.

[14] *Cfr*. Mora, *op. cit*., pp. 63-65; Hale, *op. cit*., p. 229.

[15] *Cfr*. Mora, *op. cit*., p. 68.

[16] *Ibid*., p. 69.

Es en las ideas de Mora donde puede localizarse la concepción tan difundida en México, y aún hoy día, sostenida del indio como ser resignado y conformista. He aquí los elementos para comprender la explicación simplista de que el indio se encuentra en una situación tan precaria no por su condición opresiva sino por su "forma de ser natural". Mora en una actitud nada imparcial —él es un criollo— consigna que los "llamados indios":

> Acostumbrados a no tener necesidades, ni a procurarse sobrantes no solicitan sino lo muy preciso para satisfacer las de un pobre vestido y un miserable alimento: y si llegan a obtenerlo con un día descansan todo el resto de la semana: viene una enfermedad, no hay alimentos, abrigo, asistencia médica y medicina, ni medios de procurárselos; entonces mueren a centenares, sin que haya gobierno ni particular que sea bastante a socorrer un pueblo de personas que se hallan falta de todo, pues que estando a lo preciso, jamás tendrán lo necesario.[17]

Y más adelante para "equilibrar" sus juicios, Mora le describe como cualidades "su constancia y su resignación en sufrir trabajos que son consiguientes a su situación miserable es verdaderamente heroica: nunca jamás se les ve prorrumpir en un movimiento de impaciencia, por adversa que sea su suerte".[18] A dichos rasgos Mora les adiciona los siguientes: carecen de una imaginación; su expresión oral es muy árida y descarnada; tienen gran dificultad de comunicar ideas en "castilla". Es claro que en la caracterización que José María Luis Mora hace del indio se refleja el desconocimiento de la realidad; empero la especificidad está en consonancia con su manera de pensar, de tal forma que para superar las limitaciones que nota en los indígenas recomienda les sea impartida

[17] *Ibid.*, p. 69.

[18] *Loc. cit.*

educación, única manera de lograr su incorporación a la vida nacional, porque si no es a través de ella ¿cómo salvar el atraso que representa el indígena? El problema que Mora ve en el indio es de índole cultural y por tanto su solución la enfoca en ese sentido, ya que "una de las causas que impiden e impedirán los progresos de los indígenas en todas las líneas, es la tenacidad con que aprenden los objetos, y la absoluta imposibilidad de hacerlos variar de opinión: esta terquedad que por una parte es el efecto de su falta de cultura, es por otra el origen de sus atrasos y la fuente inagotable de sus errores".[19] Para los liberales sólo se incorporará el "llamado indio" por medio de la educación, lo que no parece ser una idea descabellada, pero surge la cuestión ¿qué tipo de educación? La respuesta que puede deducirse de sus exposiciones sería aquélla que fomente la igualdad ciudadana.

En México, las acciones contra los bienes materiales de los indígenas se concretaron hasta 1856 con las Leyes de Reforma. Caracterizando a las comunidades como corporaciones, fueron legalmente descalificadas como sujetos de propiedad territorial y forzados a distribuir sus bienes entre los individuos habitantes de los pueblos. Esa decisión fue tomada porque la tenencia comunal de la tierra contravenía las premisas fundamentales del liberalismo: actuaba como freno del desarrollo agrícola: evitaba la circulación de la propiedad; era antiindividual.[20]

Con la promulgación de la Constitución de 1857, el pensamiento liberal supuso que "la transformación y la superación de un sistema social que ha estado montado sobre la explotación de las masas aborígenes no puede lograrse plenamente si no se destruye también esa explotación y se abren a sus víctimas las puertas de la libertad, la ilustración y la justicia. Esto es exactamente lo que ha comenzado a hacer la reforma

[19] *Ibid.*, p. 70.

[20] Brading, *op. cit.*, pp. 106 y 107.

liberal".[21] Ni un ápice se apartaba del pensamiento liberal, más bien la Constitución de 1857 es la expresión más brillante de esta corriente de pensamiento.

Pese a las diversas manifestaciones de los liberales por reconocer a los indios como ciudadanos con igualdad de derechos, jamás abandonaron la idea de considerarlos inferiores. Aquí la ejemplifico con un caso *sui generis.*

Benito Juárez García, no obstante ser descendiente de indígenas zapotecos, ejecutó acciones contra sus hermanos de raza al convertirse en un liberal radical y también en un "pequeño propietario".[22] Por su adscripción ideológica se com-

[21] López Cámara, *op. cit.*, p. 269.

[22] En realidad con la Ley Lerdo muchos liberales, entre ellos Benito Juárez, aprovecharon la oportunidad para aumentar sus propiedades territoriales. Así en 1856 se da el siguiente caso de propietarios:

Nombre	*Estado en que se encontraban*	*Valor en pesos*	*Anterior propietario*
José María Iglesias	Distrito Federal	24 300	Iglesia católica
José Ma. la Fragua	Distrito Federal	9 983	Iglesia católica
Vicente G. Torres	Distrito Federal	49 484	Iglesia católica
Miguel Lerdo de Tejada	Distrito Federal	33 333	Iglesia católica
Ignacio Ramírez	Distrito Federal	1 400	Iglesia católica
Ignacio Comonfort	Distrito Federal	22 500	Iglesia católica
Juan José Baz	Distrito Federal	10 000	Iglesia católica
Francisco M. Olaguibel	Distrito Federal	30 400	Iglesia católica
José Justo Álvarez	Distrito Federal	12 000	Iglesia católica
José M. del Río	Distrito Federal	47 700	Iglesia católica
Manuel F. Soto	Distrito Federal	6 000	Iglesia católica
Juan A. de la Fuente	Distrito Federal	48 764	Ayuntamiento de la Cd. de México
Manuel Payno	Distrito Federal	90 050	No consignado
Ignacio Mejía	Oaxaca	6 933	Comunidades
Benito Juárez	Oaxaca	3 200	Iglesia católica
Miguel C. Alatriste	Puebla	20 400	Iglesia católica

Fuente: Secretaría de Hacienda, Memoria, 1857 (México, 1857), Doc. núm. 149, citado por T.G. Powel, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876*, México, Sepsentas, 1974, p. 174.

prende las disposiciones que ejecutó contra las comunidades, su misma persona testimonia el valor de sus ideas: el individuo puede transformarse a sí mismo; pero lo que desconcierta es la actitud que dejó entrever en una carta. El primer y único presidente indio que México ha tenido consideró impotentes a los naturales para impulsar el progreso del país, pese a que también su persona contradice esta creencia. Estas son sus palabras:

> La inmigración de hombres activos e industriosos de otros países, es sin duda, una de las primeras exigencias de la República, porque del aumento de la población depende, no ya únicamente el progresivo desarrollo de su riqueza y el consiguiente bienestar interior, sino también la conservación de su nacionalidad. Por estas razones, el gobierno se propone trabajar muy empeñosamente en hacerla efectiva; y para que ella se ejecute del modo que es conveniente, más que en formar o redactar leyes especiales de colonización, con estériles ofrecimientos de terrenos y excepciones más o menos amplios a los colonos, cuidará de allanar las dificultades prácticas que se oponen a su ingreso y a su permanencia en el país… con la libertad de cultos y con las facilidades que al mismo tiempo debe dar el Gobierno para la traslación de los emigrados a nuestros puertos, es como se conseguirá que vaya *aumentándose* y *mejorándose nuestra población* (itálicas de A.S.G.).[23]

Juárez viene a concretar la otra respuesta —aunque incipientemente desarrollada— dada por los liberales al problema indígena: blanquear la población. En síntesis, las soluciones esbozadas por los pensadores liberales para asimilar a los indios a la vida nacional fueron: hacerlos propietarios; convertirlos en ciudadanos y mestizarlos ("mejorar la pobla-

[23] Benito Juárez, *Antología*, México, UNAM, 1972 (Biblioteca del Estudiante Universitario), pp. 96-97.

ción"). Por tanto, si se analizan detenidamente las acciones y planteamientos de la política e ideología liberal es posible concluir que su indigenismo estuvo orientado a acabar con el reducto prehispánico y colonial, no con los indios cuya participación en la producción de la riqueza estaban cumpliendo.

Aunque en Bolivia el liberalismo y el positivismo se confundieron porque sus máximos teóricos fueron contemporáneos debido al atraso económico mismo del país, y además porque en muchos casos hicieron eco, al mismo tiempo, de ideas liberales y positivistas, José Carrasco representa un caso excepcional, pues se le reconoce como un genuino ideólogo liberal. La exposición del liberalismo boliviano quedará reducido a él. También otra razón más de esta consideración se funda en que es el único que aborda la cuestión indígena.

En 1920 plantea, de la misma manera como lo habían hecho los liberales que le antecedieron en México, alternativas de solución al problema del indio en su escrito *Estudios Constitucionales,* lugar donde afirma que: "El indio, sobre cuya educación se hacen programas de gobierno y sirve de tema para las odas literarias y para los discursos políticos, necesita sobre todo independencia, reconocimiento de derechos y emancipación civil y política. Su situación es de verdadero vasallaje",[24] Pese a que todos los liberales reconocieron la situación opresiva del indígena y señalaron ciertos mecanismos para resolver ese problema, su concepción del indio siempre fue negativa, aflorando por doquier el paternalismo y a veces sólo la compasión. De este juicio no queda exento Alcides Arguedas, cuyas ideas se expondrán más adelante.

En suma, el tratamiento que dieron los liberales al problema del indio lo centraron en su proyecto de nación, lo que les impidió profundizar el conocimiento de la realidad de aquél. Ante

[24] Citado por Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México, FCE, 1995, p. 6.

la imposibilidad de transformar a los países latinoamericanos en naciones modernas y progresistas buscaron las causas de ello y las encontraron en los reductos de la época colonial, por eso pretendieron acabar con las comunidades, porque para el liberal la propiedad individual tiene valor económico positivo, no así las comunidades, por lo que el Estado mexicano legisló para destruirlas. Precisamente la imagen negativa sobre el indio ha influido demasiado al impedir que sean determinadas sus potencialidades revolucionarias. Aún hoy día esa visión permea las actitudes indigenistas de muchos gobiernos latinoamericanos. Contra esa conceptuación paternalista y a favor de su capacidad revolucionaria están como muestras las constantes revueltas que durante el siglo XIX emprendieron los propios indios para abatir su opresión, recuperar sus tierras, gobernarse por sí mismos y erigirse en sujetos de su propia historia. Leticia Reina refiere rebeliones indígenas durante el siglo XIX en casi todas las entidades del territorio mexicano, especialmente en donde viven indígenas como: Chiapas, Guerrero, Hidalgo, México, Michoacán, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz y Yucatán,[25] algunas de ellas ya referidas en páginas anteriores.

Positivismo y problema indígena

Sólo en México, de los países aquí estudiados, el positivismo encarnó nítidamente una suerte de justificación política. Se convirtió en la ideología del régimen porfirista. En Perú y Bolivia la referencia fue constante sin embargo no adquirió el uso significativo que en México tuvo. Es sabido que la filosofía de la historia del positivismo explica que el desarrollo de la humanidad ha pasado por tres estadios: teológico, me-

[25] Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, Siglo XXI, 1980.

tafísico y positivo. La adaptación que hicieron los positivistas latinoamericanos de las ideas de Augusto Comte para explicarse la situación social, la complementaron con la teoría darwinista sistematizada por Herbert Spencer.

Respecto del caso particular de México, los ideólogos nacionales interpretaron que el desarrollo histórico había alcanzado con Porfirio Díaz la fase positiva o científica; y explicaron la existencia de diferentes grupos étnicos mediante la lucha por la supervivencia. Nuevamente el origen verdadero de la cuestión indígena pasa inadvertida porque para ellos es la naturaleza y no la sociedad la encargada de darle solución. Para los positivistas el problema del indio es una cuestión biológica, por consiguiente su subsistencia está determinada por la lucha entre las especies aptas e ineptas cuyas consecuencias sólo deben aceptarse.[26] Dentro de esa selección, los indígenas, que representan la barbarie, el estado más natural, están en desventaja frente a los mestizos y blancos que encarnan la civilización.

Casi a nadie de los principales ideólogos del porfirismo les fue ajena la composición étnica del país. Así, Francisco Cosmes, por ejemplo, presenta este tópico en términos de conflicto racial en su escrito *¿De qué lado está el verdadero patriotismo?* que redacta para dar solución a la búsqueda de la identidad mexicana. Para acometer esa empresa aclara la existencia de los elementos biológicos componentes del país, haciéndolos en los términos siguientes:

> ¿Y habríamos, para cumplir esa misión altísima [la de encontrar la identidad nacional], los representantes actuales de esa raza, en otro espíritu distinto del que nuestra madre la España nos infundió, habríamos de buscar fuerzas y aliento en esa fuente exhausta casi de nuestro dudoso abolengo indígena, que,

[26] Abelardo Villegas, *Positivismo y porfirismo*, México, SepSetentas, 1972, p. 12.

> además del raquitismo cerebral y de la barbarie, representa la abyección de una servidumbre incurable, nacida, desde tiempo inmemorial, bajo el yugo de la teocracia idólatra y del cacicazgo, y que los principios de igualdad del Evangelio y la influencia de la civilización española, y la misma independencia no han logrado redimir?[27]

A diferencia de los teóricos liberales el problema social de México no es para los positivistas el resultado de la acción embrutecedora de la conquista como aquéllos denunciaron sino un problema congénito de la raza aborigen, por ende la solución que plantearán será también diferente, corrigiendo en su solución la propugnada por los liberales. Francisco Cosmes exagera una de las soluciones ya propuesta por los liberales. Para él, blanquear la población, contrario a lo que pueda inducirse, no lo basará en la inmigración y mezcla de las razas, su sugerencia la plantea en otro sentido. De los dos elementos étnicos que componen la nación mexicana "uno de ellos [es el] apto para la civilización, el descendiente, por la sangre o por el espíritu, de los españoles: y el otro [es] completamente inepto para el progreso, el indígena".[28] Fundamentar esto es lo que lo orilló a caracterizar al indio, de quien afirmó que tiene una posición sólo un poco más elevada que las bestias y en nada diferente de sus ancestros; sólo puede prestar sus brazos; está raquíticamente evolucionado; nada ha hecho bajo el yugo español y por tanto es falso creer que siendo libre mejore.[29] Desde esta posición está rebatiendo una de las soluciones dadas por los liberales. El progreso del país lo hace recaer en el predominio exclusivo de un solo grupo, por eso declara: "En la lucha por la existencia que sostienen dos elementos sociales, uno más apto y otro menos

[27] *Ibid.*, p. 127.
[28] *Ibid.*, p. 128.
[29] *Cfr. Ibid.*, pp. 128-130.

apto para la civilización, uno que adelanta y otro que permanece estacionario, es la ley sociológica que el segundo esté llamado a desaparecer. La humanidad marcha incesantemente, y cuando una fracción de ella se detiene en el movimiento y se queda atrás, está condenada a morir sin remedio".[30] Cosmes es, de entre todos los positivistas mexicanos, el más ortodoxo positivista mexicanos, el más ortodoxo positivista spenceriano al tratar el problema social del país. Que el indígena no debe representar el punto de apoyo para explicar la identidad nacional es la cuestión que ha dejado bien claro en el escrito aquí comentado y que refuerza en otro titulado *Vuelta a la carga,* donde plantea que la razón de la independencia fue para que el país se sumara al progreso "no para absurdas reivindicaciones de derechos indígenas, que nunca existieron, ni odio a la nación a quien debemos cuanto somos".[31]

Menos radicales fueron las soluciones proyectadas, sobre este problema, por otros positivistas, pero que no ocultaron la incomprensión de la cuestión indígena. Así tenemos como ejemplo a Justo Sierra, eminente ideólogo del porfirismo, quien sugiere:

> [...] atraer a los inmigrantes de sangre europea, que es el *único* con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión. Nos falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa. Esta desde el punto de vista mexicano, es la obra suprema que se presenta a un tiempo con caracteres de urgente e ingente. Obra magna y rápida, porque ella, o la muerte.[32]

[30] *Ibid.*, p. 130.
[31] *Ibid.*, p. 136.
[32] *Ibid.*, p. 95.

Sólo en lenguaje positivista es como se manejan las soluciones planteadas ya por los liberales.

Con Andrés Molina Enríquez se da un viraje en la manera de tratar la cuestión indígena. En primer término proyectó sus ideas contra la forma como el pensamiento criollista entendió la solución al problema social: el blanco, como grupo étnico, sostén del sentimiento patriótico, fundamento de la nacionalidad. Como contrapartida, desarrolló la tesis de que el mestizo es quien creará el destino del país. Además planteó, pese a su formación positivista, por vez primera, la cuestión indígena como un problema social y económico. La explicación de la manera como entendió la cuestión partió de sus propias vivencias, o sea, no fue ajeno a la realidad del indio puesto que el medio en que creció (Jilotepec, Estado de México, tiene población otomí) le permitió percatarse de las condiciones de vida de los naturales, del despojo constante y creciente de sus medios de producción: su tierra y su fuerza de trabajo.

Andrés Molina Enríquez estableció perfectamente la diferencia entre los indios actuales y sus antepasados. A éstos les dedicó todo un amplio capítulo titulado "Los datos de nuestra historia lejana" en su magna obra *Los grandes problemas nacionales,* donde hace ver la gran variedad de grupos que se asentaron en el territorio mexicano, los cuales tuvieron muy diversos grados de evolución: "Todos evolucionaban en relación con las condiciones del territorio en que vivían, y algunas de entre ellas que ocupaban los lugares privilegiados de la zona fundamental de los cereales, habían llegado a alcanzar un grado evolutivo relativamente avanzado".[33] En orden de evolución estaban primero los que habitaron la zona fundamental de los cereales, luego los que poblaron la mesa sur y en los planos de descenso de las costas y por último los

[33] Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1978, p. 90.

que se ubicaron en el norte del país. Otro dato importantes que signa en su exposición de los aborígenes es el referente a la propiedad, la que —dice Molina Enriquez— estaba, también en consonancia con su grado de evolución: "las tribus de la zona fundamental… estaban poco más o menos en el periodo de la posesión, las tribus del resto de la mesa del sur y de las vertientes exteriores de las cordilleras, estaban poco más o menos en el periodo de la ocupación; y las del norte estaban de un modo general, en el periodo de las faltas de toda noción de derecho territorial".[34] El sometimiento de los indígenas por los españoles, dice, fue producto de la incontestable superioridad de éstos, más la servidumbre a que fueron obligados los naturales fue lo que origino su cuestiones sociológicas en que consisten los grandes problemas de nuestro progreso, toman su punto de partida en la época colonial".[35]

Por lo que respecta al enfoque que hace el indio vivo, proyecta el sentir del grupo mestizo: indios, blancos y mestizos. A cada uno les resalta cualidades: el indio es superior al blanco por su resistencia y adaptación al medio;[36] el blanco es superior a aquél por su más avanzada evolución;[37] en tanto el mestizo, producto de aquéllos, posee a la vez, la resistencia y la adaptación del indio así como la actividad y progreso del blanco. Cabe aclarar que el criterio de tipificación lo basó en los rasgos físicos y sus tendencias,[38] por esto último escribe como cualidades morales del indio "su sumisión… y cristianismo semi-idolatrico".[39]

Por otra parte, desde el punto de vista económico, el problema indígena ha sido generado debido al despojo sistemá-

[34] *Ibid.*, p. 93.
[35] *Ibid.*, p. 83.
[36] *Ibid.*, p. 343.
[37] *Ibid.*, p. 346.
[38] *Ibid.*, p. 105.
[39] *Ibid.*, p. 108.

tico y permanente de su territorio y fuerza de trabajo que, en otro tiempo, les permitía producir los requerimientos de su existencia. Luego de la conquista su alimentación es miserable y su remuneración por el trabajo prestado ínfimo.[40]

Frente a la problemática indígena, Molina Enríquez también formula sus soluciones. Así al problema étnico sugiere la asimilación de los indígenas a los mestizos. "Por ahora, la raza indígena se resiente de su atraso evolutivo de los indígenas y la acción contraria de los criollos y de los extranjeros…(por tanto) los mestizos (serán lo que) consumarán la absorción de los indígenas y harán la completa fusión de los criollos y de los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza se desenvolverá con libertad".[41] Con todo y el racismo que expresa esta solución, representó la contraposición a la dada por los liberales y demás positivistas que pensaron la desaparición del indio como la alternativa más realista a través de la promoción de la inmigración para "mejorar la población" del país. Molina Enríquez piensa que "la inmigración que se considera como indispensable para la existencia nacional definitiva es un verdadero absurdo".[42] Esta actitud es comprensible porque lo que está expresado es el proyecto de nación de los mestizos en ascenso económico, político y social, que ya para la época se había constituido en el sector de la población "más fuerte… el más numeroso y… el más patriota.[43] Como el indígena disminuye en la proporción en que el mestizo aumenta, sugiere la disolución de aquél al mestizarse, ya que para él, socialmente el indio es inferior y sólo se redimirá fusionándose con el mestizo, así ascenderá a un nivel superior de la sociedad. Porque

[40] *Cfr. Ibid.*, p. 291.
[41] *Ibid.*, p. 352.
[42] *Ibid.*, p. 322.
[43] *Ibid.*, p. 358.

el indio no posee sentimiento de patria debido a su diversidad, aislamiento e incivilización, políticamente deberá inclinarse por la *patria del mestizo,* que es el sector de la población más patriota,[44] "los mestizos son el elemento étnico más interesante de nuestro compuesto social. En ellos sí existen la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones",[45] aspectos que definen la patria. Además porque entre los indígenas y criollos casi no existen afinidades en tanto entre aquéllos y los mestizos son pronunciadas, unos y otros constituyen la población verdaderamente nacional,[46] pero que quiérase o no, se impondrá —ya era un hecho en el régimen de Díaz— la patria del mestizo que necesariamente conllevaría a la fusión de todos los componentes raciales.

Si Andrés Molina Enríquez sugiere cómo ha de realizarse el proyecto de patria del mestizo desde el aspecto étnico y político, respecto a la solución de la problemática del indio no trascenderá esa orientación, pues la ubicó perfectamente dentro de ese marco: repartición y otorgación de la posesión de territorios a los indígenas[47] de tal manera que pudiera convertirse con el tiempo, en propietarios y participar así en la consolidación y progreso de la patria mexicana. Entonces empezarían a producir no sólo para sus necesidades sino también, para la nación. Así los indios quedarían asimilados a la nación mexicana. Con sus ideas, debe reconocerse, Molina Enríquez constituyó el despertar del indigenismo postrevolucionario mexicano.

El pensamiento positivista de Bolivia lo desarrollaron Alcides Arguedas y Franz Tamayo. El pensamiento de Alcides

[44] *Ibid.*, p. 359.
[45] *Ibid.*, p. 393.
[46] *Loc. cit.*
[47] *Ibid.*, p. 193.

Arguedas fue variable respecto al indígena, no obstante que en su proyecto por impulsar la explotación capitalista del campo lo consideró como un sujeto susceptible de asimilar, aunque de manera limitada y restringida, al desenvolvimiento oligárquico del país.[48] Son reveladores de su pensamiento sobre el indio dos obras básicamente, *Pueblo enfermo* (1909) y *Raza de Bronce* (1919). Sus escritos carecen de rigor científico pero muestran una profunda requisitoria moral y constituyen un examen de conciencia de la sociedad boliviana. En su primera obra el maniqueísmo que maneja lo hace concluir que el indio representa el mal principal de Bolivia: "De no haber predominio de sangre indígena el país estaría hoy en el mismo nivel de muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente".[49] Al indígena no le reconoce cualidades positivas sino todo lo contrario, así el aymara le parece "salvaje y huraño como una bestia del bosque; entregado a sus ritos gentiles y al cultivo de ese suelo estéril en que, a no dudarlo, concluiría pronto su raza". "Le falta —sigue afirmando— voluntad, persistencia de ánimo y siente profundo aborrecimiento por todo lo que se le diferencia".[50] Sabe, sin embargo, que la situación del indio es desventurada pero concluye que se le mantiene así por su "manera de ser" y por el sojuzgamiento de quienes se hacen pasar como sus redentores: "Hoy día, ignorante, maltratado, miserable, es objeto de la explotación general y de la general antipatía. Sumisa, resignada, triste, la raza india soporta sin queja la odiosa servidumbre que hacen pesar sobre ella los mismos encargados de redimirla, que son los frailes, los

[48] *Cfr*. Luis García Müller, "Pensamiento político liberal boliviano a principios dcl Siglo XX: Alcides Arguedas —Pueblo enfermo" (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. II.

[49] Citado por Francovich, *op. cit.*, p. 45.

[50] *Loc. cit.*

funcionarios públicos y los patrones".[51] Inmigración para el advenimiento de un moderno desarrollo capitalista a Bolivia es lo que orientaba su pensamiento político, y de esta forma sacarla de su postración. Diez años más tarde, Alcides Arguedas en *Raza de Bronce* modificó el tratamiento y la imagen del indígena: de ser el objeto de sus ataques denigrantes y centrados en los supuestos vicios, defectos y demás atributos negativos, lo revaloró al grado de llegar a considerarlo como el fundamento de la nacionalidad boliviana, reconocerle virtudes y cualidades, pero lo que también es cierto es que nunca abandonó su creencia de la inmadurez ingénita de los naturales, por lo que sugiere arrimarlo a la tutela del blanco.[52] Esta obra, por la revaloración que del indio hace es estimada como la precursora del indigenismo boliviano actual.

Creación de la pedagogía nacional es la obra ideológica más importante de Franz Tamayo y, a la vez, como apología del indio, la respuesta más apasionada a *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas. Este libro de Tamayo es una compilación de artículos publicados en *El Diario* entre el 3 de julio y el 22 de septiembre de 1910. La motivación central del libro es de índole educativa con orientación política: despertar y crear la conciencia nacional boliviana, por lo que otorga especial atención a la población indígena, mayoritaria en Bolivia.

Para asignarles a los indígenas una función propia dentro de la vida del país tuvo que contrarrestar los juicios negativos difundidos por los falsificadores de la realidad boliviana mediante datos históricos que a veces llegan a la exaltación del indio: "Y sin embargo, la raza alcohólica, egoísta, perezosa, fanática, es capaz de producir individuos como Santa Cruz, y muchedumbres como las huestes del Pacífico".[53] Afirma una

[51] *Ibid.*, p. 46.

[52] *Cfr.* García Müller, *op. cit.*, p. 149.

[53] Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, La Paz, Bolivia, Biblioteca Boliviana, 1944, p. 29.

verdad indiscutible: Bolivia vive de quien quiere aniquilar: el indio,[54] sujeto que representa "el elemento más fuerte de la nacionalidad", y concluye, que está "llamado a reconquistar su puesto usurpado".[55] Porque en el indio ve las cualidades más importantes y dignas de tomar en cuenta para levantar al país y a quien se ha tratado de desprestigiar por puro sentimentalismo, sin darse cuenta que:

> …la gran cantidad de la raza: la suficiencia de sí mismo, la suficiencia que en medio de sí mismo de su depresión histórica, de su indignidad social, de su pobreza, de su aislamiento, en medio de su olvido de los indiferentes, de la hostilidad del blanco, del desprecio de los imbéciles; la propia suficiencia que le hace autodidacto, autónomo y fuerte. Porque es preciso aceptar que en las actuales condiciones de la nación, el indio es el verdadero depositario de la energía nacional; es el indio el único que en medio de esta chacota universal que llamamos república, toma a lo serio la tarea humana por excelencia: producir…ya sea labor agrícola o minera, ya sea trabajo rústico o servicio manual dentro de la economía urbana…el indio es el depositario del noventa por ciento de la energía nacional…en todos los momentos en que la república entra en crisis y siente su estabilidad amenazada, el indio se hace factor de primer orden y decide de todo…en la paz como en la guerra, la república vive del indio, o muy poco menos. ¡Y es en esta raza que el cretinismo pedagógico, que los imbéciles constituidos en orientadores de la pedagogía nacional no ven otra cosa que vicios, alcoholismo, egoísmo y el resto![56]

En su confrontación contra Arguedas no para en adjetivos románticos de una visión idílica del indio, dentro de la cual emite juicios verdaderos. Bolivia —la clase y raza hegemó-

[54] *Ibid.*, p. 74.
[55] *Ibid.*, p. 132.
[56] *Ibid.*, pp. 28, 29, 68, 69.

nica— le niega al indio la importancia real que tiene para la vida del país. Con juicios fundados más en el sentimentalismo que en la razón el resultado final es la mistificación de cualquier planteamiento. Algo semejante le ocurre a Franz Tamayo.

No por ello debe dejar de reconocerse las apreciaciones justas que hizo. Tal es el caso de que supo y distinguió la situación opresiva que padece el natural boliviano: el Estado existe para el indio sólo en las formas más odiosas y más duras "…impuestos…exigencia de servicios especiales y generales…imposición de precios inequitativos…el confinamiento absoluto de la raza a cierto género de trabajo que se consideran inferiores…su exclusión de toda participación en las funciones de la cosa pública, exclusión justificada aparentemente por la notoria impreparación en que se mantiene al indio",[57] generado por el odio a la raza. La marginación del indio no es de la producción de la riqueza sino de su beneficio.

Para salvar las injusticias que el indio sufre y poder generar el proyecto de crear conciencia nacional, Franz Tamayo reflexiona sobre el posible lugar que le corresponderá. Al hacerlo, empero, entra en contradicción con su visión romántica que describe. De tal suerte que llega a pensar en la inmigración como un hecho sin la cual Bolivia podrá modernizarse, y por eso aconseja fomentarla;[58] propone la educación como elemento integrador de la nacionalidad boliviana, pues sólo al castellanizar al indio,[59] adquirirá el rango de ciudadano boliviano, pero precisa que conserve sus cualidades morales; y a pesar de todo advierte que es irremediable su mestización porque en la síntesis biológica que representa el mestizo, que es el objetivo de la pedagogía nacional, el indio perdurará su

[57] *Ibid.*, p. 72, *cfr.* pp. 82, 88.

[58] *Ibid.*, p. 17.

[59] *Cfr. Ibid.*, pp. 77, 78, 80, 82.

raza y de esta manera permanecerá en la historia. Lo mismo acontecerá con el blanco.[60] Idea semejante ya había expresado, recuérdese, Andrés Molina Enríquez en México.

Mientras llega el momento de la "raza cósmica" Franz Tamayo le determina al indio su papel dentro de la sociedad boliviana:

> Será siempre agricultor de buena voluntad, mucho más si llega a conocer los modernos procedimientos. La fortaleza de su cuerpo lo capacita para ser un excelente minero. Su gran sentido de régimen y de disciplina, su profunda e incomparable moralidad hacen del indio un soldado ideal […] Soldado, minero, labrador, esto es ya el indio, y lo es de manera inmejorable. Una educación sabia debería desarrollar estos tres tipos de hombre en el indio.[61]

Porque ha determinado que la capacidad propia del indio no es la inteligencia sino la voluntad, Tamayo caracteriza al indio no como hombre de pensamiento sino como hombre de acción.

Ahora bien, en el pensamiento ideológico de Franz Tamayo la solución dada al problema indígena en nada se distingue de las propuestas por los demás liberales. Junto con Alcides Arguedas, representa la conciencia liberal más genuina de Bolivia pero con una formación positivista indudable. Ambos responden a las necesidades del desarrollo económico por el que atraviesa su país, pero se distinguen porque Arguedas es un digno representante del hispanismo persistente y Tamayo constituye el anuncio del arribo del mestizo a la vida boliviana.

Con las excepciones de Andrés Molina Enríquez y Franz Tamayo, la determinación del problema del indio pasó inad-

[60] *Cfr. Ibid.*, p. 108.

[61] *Ibid.*, pp. 208 y 209.

vertida para los positivistas, quienes más bien le edificaron una imagen negativa; ser impotente congénitamente para salir de su postración. Es cierto que este tipo de pensamiento muy bien se ajustó a su concepción de la marcha de la sociedad que desarrollaron pero interpretaron la realidad del indio de manera prejuiciosa con lo que le negaron espacio alguno dentro del régimen sociopolítico que justificaron, el liberal-oligárquico. Molina Enríquez y Franz Tamayo, por el contrario, se erigieron en los replicadores de ciertas tesis de sus colegas y a la vez en los precursores del indigenismo proclamado por los regímenes liberal-democráticos de nuestro siglo. Pugnaron por asignarle al indio el papel adecuado dentro de la patria del mestizo y de esta manera dentro de la etapa de consolidación del capitalismo dependiente como modo de producción dominante en América Latina.

Muy a pesar de toda pérdida negativa acerca del indio, éste, por las condiciones de opresión que continuó padeciendo, emprendió diversos movimientos rebeldes en casi toda Indoamérica, según se ha referido.

El anarquismo y la interpretacion social de la cuestion del indio

A fines del siglo pasado empezaron a difundirse ideas anarquistas en Latinoamérica con la llegada de políticos europeos expulsados de sus países por su ideología y por el arribo de inmigrantes temporales. Estos influyeron especialmente dentro de la sociedad urbana latinoamericana, mas los intelectuales o políticos autóctonos que abrigaron esa corriente tuvieron que enfrentar la realidad de sus países. Los casos de México y Perú son singulares al respecto. En dichos países surgieron los anarquistas más brillantes de América Latina: Ricardo Flores Magón y Manuel González Prada. A ellos reduciremos este apartado para determinar la forma como in-

terpretaron el problema del indio así como sus alternativas de solución. Es oportuno mencionar que el anarquismo y el marxismo son las corrientes ideológicas que aparecen como reacción al injusto sistema capitalista, y por ello es posible vislumbrar que sus interpretaciones de la cuestión mostrarán otros tópicos precisos de sistematizar.

Debido a que la ideología dominante de fines del siglo pasado lo era el positivismo, dentro de dicha corriente se educaron todos los grandes teóricos y políticos de principios de esta centuria, lo cual condicionó que en sus primeras acciones y/o escritos estuvieran influenciados por esa corriente ideológica. Las circunstancias socioeconómicas, sin embargo, determinaron que lo fueran abandonando, lo que casi sucedió por completo. Un caso que muestra la confluencia de ideas positivistas y anarquistas fue Manuel González Prada. La adscripción anarquista que se le adjudica a su pensamiento es fundada.

Por la comprensión que alcanzó de la situación del indígena se le considera el punto de partida, por los marxistas, para la caracterización de ciertos aspectos de la realidad latinoamericana, o por lo menos no se le puede ignorar. Descubrió la fuente de la problemática indígena. En su famoso escrito *Nuestros indios,* texto inconcluso, hizo, primero, una crítica de la forma como ha sido ocultada la realidad, del indio, explicitó que sólo tiene obligaciones y está exento de derechos;[62] luego describió su situación: su servidumbre, que explica, surgió con la conquista y que aún persistía un siglo después de lograda la independencia de tal forma que llegó a determinar que el indio es un producto histórico de la época colonial, posición que, obvio es decir, refutaba desde ya el planteamiento racista de liberales y positivistas; comenta que

[62] Manuel González Prada, *Horas de lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 339.

cuando el indio se le permite desenvolver sus capacidades y habilidades nunca ha dado muestras de inferioridad. Para González Prada "la cuestión del indio, más que pedagógica [contra la otra solución liberal y positivista], es social".[63] El problema del indio había sido planteado en su justa dimensión, al mismo tiempo que la delineaba en México Molina Enríquez y en Bolivia poco después Franz Tamayo.

Por último sugirió la solución a dicha cuestión, que sin embargo no traspuso los límites de su anarquismo. Si bien escribió que "la condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores",[64] no proyecta lineamientos para una acción coherente cuya consecuencia final sea redimir al indio, sino exclusivamente se concreta a predicarle orgullo y rebeldía hacia la autoridad, porque sólo "el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores".[65] Pese a esta limitante, el valor de su postura indigenista consistió, junto con los dos intelectuales citados, en dar un giro de 180º en la manera de plantear la cuestión del indio, por haber abandonado la concepción cultural y racial que predominó durante todo el siglo XIX por la comprensión económico-social del problema.

Respecto a Ricardo Flores Magón diré en principio que no delineó un tratamiento especial para abordar la problemática de los indígenas, de ellos sólo hizo dos tipos de referencia: citó casos de la infelicidad que el régimen autoritario de Díaz había llevado a ciertas comunidades, con los cuales, entre otros múltiples ejemplos, desenmascara al porfirismo; y men-

[63] *Ibid.*, p. 342.
[64] *Ibid.*, p. 243.
[65] *Loc. cit.*

cionó la comunidad rural para "mostrar" la felicidad de un sistema anarquista-comunista, utopía que orientó su acción.

Fuera de estas alusiones, el problema del indio no lo esbozó como un planteamiento particular. Él analizó la situación injusta de la sociedad capitalista y pugnó por acabar con ella.[66] La causa de toda injusticia lo representa la propiedad privada y como el problema más evidente en su época lo constituyó la tierra, insta, en todo momento a destruir aquélla tomando ésta, toda la que sea menester para trabajarla en provecho propio,[67] puesto que el gobierno de Díaz robó las tierras a sus legítimos dueños. En verdad, tal gobierno, con tierras, premió a los represores "quedando nuestros hermanos indios sin un palmo de tierra, sin derecho a tomar del bosque ni la más pequeña rama de árbol, en la miseria más abyecta".[68] Esta es la causa de las guerras que enfrentaron los yaquis y los mayas con sus explotadores.[69] Piensa que con resolver el problema, todo lo demás vendría por añadidura,[70] porque al tomar la tierra se alcanzaría la emancipación económica, social y política del proletariado.

Para Ricardo Flores Magón no existe problema racial (invención de la burguesía) en el mundo y por tanto en México, sino el problema social. Debido a esa manera de pensar acepta la lucha de clases y sugiere que la otra manera de suprimirla se alcanzará con la eliminación de la propiedad sólo posible con la revolución, he aquí la explicación de su instigación porque en México se lleve a la práctica, lo cual lo

[66] Ricardo Flores Magón, "La patria burguesa y la patria universal", en *Antología*, México, UNAM, 1980, p. 110.

[67] Citado por Gonzalo Aguirre Beltrán en "Introducción" a Flores Magón, *op. cit.*, p. XVIII.

[68] Citado en *ibid.*, p. XXI.

[69] Ricardo Flores Magón, "El derecho de propiedad", en *ibid.*, p. 35.

[70] Antonio Díaz Soto y Gama, "Discurso pronunciado el 22 de noviembre de 1922", en *ibid.*, p. 80.

coloca como el verdadero y primer precursor de la Revolución mexicana. El ideal que propuso como meta de la revolución fue la instauración del utópico anarquismo comunista, que cree ha existido ya en el país y sigue practicándose. Toma como un modelo social la comunidad indígena,[71] a la cual retrata en estos términos: El derecho de propiedad es un derecho absurdo porque tuvo por origen el crimen, el fraude, el abuso y la fuerza. En un principio no existía el derecho de propiedad territorial de un solo individuo. Las tierras eran trabajadas en común, los bosques surtían de leña a los hogares de todos, las cosechas se repartían a los miembros de la comunidad según sus necesidades,[72] no había autoridad, vivían y viven libremente. Con esta descripción, lo que muestra Flores Magón es la idealización de la comunidad indígena exhibiendo ignorancia de la realidad de esas poblaciones. La idea de propiedad es clara entre los indígenas, pero la pertenencia no es individual sino colectiva; sí existe autoridad entre los indios; además las comunidades indígenas nunca han sido libres ni autónomas de los grupos hegemónicos.[73] Durante toda la vida republicana han estado subordinadas a la nación mexicana.

La teoría social de Ricardo Flores Magón es precursora del indigenismo revolucionario en tanto trasciende el planteamiento racial de la situación del indio, al ubicarlo como parte de la cuestión social. En la lucha clasista asimila la comunidad indígena al ideal por el cual ha de propugnar el proletariado pues encarna el anarquismo comunista. La contradicción de su pensamiento resume la existente entre la injusticia real y la utopía de su doctrina.

[71] Aguirre Beltrán, "Introducción", en *ibid.*, p. XL.

[72] Flores Magón, "El derecho a la propiedad", p. 35.

[73] Aguirre Beltrán, "Introducción" en *ibid.*, pp. XVIV-XXV.

Tanto Manuel González Prada como Ricardo Flores Magón sitúan el problema del indio en el aspecto social y además, en especial el primero, rompen con el mito liberal y positivista de considerar al indio incapaz de hacerse justicia por sí mismo, al pregonar precisamente que el indio tiene posibilidades de redimirse por cuenta propia. Tal idea es la que el pensamiento marxista debe profundizar porque la historia social del indio parece corroborarla sólo que han carecido de proyectos globalizadores que encaucen ese caudal revolucionario. El anarquismo, ideología carente de un proyecto social factible de realizar, fue impotente para concretarla.

Génesis de las políticas indigenistas en el siglo XX

A partir de la Revolución mexicana se generó, de manera sistemática y oficial, la política con la que algunos gobiernos han pretendido redimir al indio. Cabe destacar que el problema indígena ha sido interpretado por los gobiernos, sin excepción, como el conocimiento de su forma de vida para integrarlos a la vida nacional sin perjuicio de ellas. Tanto México, Bolivia y Perú propugnan ese proyecto. Cada uno de los países citados han tomado ideas de intelectuales que apuntan esa manera de tratar la cuestión para trazar su política indigenista. Por eso se les puede considerar como padres del indigenismo oficial, además porque colaboraron directamente con los gobiernos de sus países. Como es obvio reconocer, muchas acciones oficiales tienden a mantener el *status quo,* luego entonces el pensamiento de la mayoría de los indigenistas gubernamentales no vino sino a coadyuvar el reforzamiento del sistema. Por tanto, al indio le reconocen capacidad de acción en la medida que se integra al sistema económico, social, político y cultural dominante. Desde la perspectiva marxista, el padre del indigenismo revolucionario fue José Carlos Mariátegui. La misión de esta nueva forma de

comprender la cuestión del indio es la de posibilitar la transformación total del sistema capitalista de producción.

En México Manuel Gamio es apreciado padre de la antropología nacional, fue quien primero sistematizó y orientó el indigenismo postrevolucionario. No obstante su formación positivista, supo muy bien adaptarse a las circunstancias revolucionarias. Desde 1916 en su obra *Forjando patria* sentó los lineamientos generales de la política indigenista. De la composición étnica del país reconoce que los indígenas constituyen el grupo mayoritario y sobre él centra sus trabajos. Los caracteriza como supervivientes ancestrales que hablan variedad de idiomas y habitan regiones aisladas. Sabe de su situación: "han sido los siervos, los parias, los desheredados, los oprimidos".[74]

El planteamiento que hizo de la cuestión del indio superó las tendencias emanadas de la Revolución: una conceptuaba al indio como un elemento refractario, destinado a desaparecer; la otra lo sublimaba considerándolo superior al europeo por sus aptitudes intelectuales y físicas.[75] Tales extremos impedían reconocerlo objetivamente. Gamio ponderó su examen: "El indio tiene aptitudes para el progreso iguales que el blanco; no es ni superior ni inferior a él".[76] Se dio cuenta de la posibilidad real del indígena, encontrando su génesis en los antecedentes históricos y especialísimas condiciones sociales, biológicas y geográficas. Bien, si ésta es la manera como interpreta el problema indígena, cabe preguntar ¿cómo plantea su solución? En principio, le reconoce las mismas capacidades de todo hombre, por lo que sugiere se le imparta una educación apegada a sus circunstancias y que a ella coadyuven los factores político, económico y social. El tipo de educación a

[74] Manuel Gamio, *Antología*, México, UNAM, 1975, p. 102.

[75] *Ibid.*, p. 74.

[76] *Ibid.*, p. 75.

impartirles debe formarles conciencia histórica revalorando su pasado, medio a través del cual, complementado con el mejoramiento de su condición económica, podrá liberarse de su identidad negativa. Pero Gamio va más allá de proclamar instrucción considerando las circunstancias, porque ve en la educación la solución a la homogeneización de la población.

Para darle firmeza a sus ideas indigenistas, Gamio les asigna a antropólogos y etnólogos su función en el estudio de los indígenas: conocerlos para el desempeño del buen gobierno,[77] y por eso les exige forjarse —para lograr una comprensión más real de su manera de ser— un alma indígena.[78] Con la finalidad de dar coherencia a su proyecto, participa activamente para crear la Dirección de Antropología, idea que toma cuerpo en 1917, y que guió hasta 1925. "Forjar patria" fue el propósito de sus ideas indigenistas.

Puso la antropología al servicio de la política. Marcó como finalidad del conocimiento del indígena facilitar la conformación de la nación, porque reconoció que México no está integrado nacionalmente debido a su variedad geográfica y heterogeneidad social y cultural: el 12.5% de la población vive al margen del desenvolvimiento del país. El proyecto de Manuel Gamio no es gratuito, es la expresión ideológica del proyecto de desarrollo que la incipiente burguesía mexicana estaba imponiendo al país y que le apremiaba la creación del mercado interno, la modernización social y la homogeneización cultural. Explícitamente Gamio expone la necesidad de conformar la nación y para ello urge:

> equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumar la homogeneización racial; substituir las deficientes características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando,

[77] *Cfr. Ibid.*, p. 31.
[78] *Ibid.*, p. 76.

> naturalmente aquellas que presentan valores positivos; unificar el idioma, enseñando castellano a quienes hablan idiomas indígenas. Es pues un nacionalismo referente a la estructura social, étnica, cultural y lingüística, el que proclamamos.[79]

Más claro no podía ser. El indigenismo postrevolucionario es la ideología de la clase dominante para acabar con los elementos que obstaculizan o retardan el desarrollo capitalista, por eso proclama como punto nodal la integración del indio a la nación mexicana, esto es, mexicanizarlo por todos los medios.

En Bolivia, Alcides Arguedas, se ha estipulado ya, con su obra *Raza de Bronce* se constituye en precursor indiscutible del indigenismo, pero a quien se considera como un verdadero indigenista es a Roberto Prudencia, cuyas ideas al respecto las difundió en la revista que fundó, *Kollasuyo,* medio que puso a disposición de escritores bolivianos. En tal revista fueron tratados diversidad de temas sin descuidar la discusión de los problemas del indio. El indigenismo, a fin de cuentas confluyó con el nacionalismo.

Julio C. Tello, arqueólogo, inició en el Perú el indigenismo, pero por estudiar ante todo las antigüedades perdió de vista el análisis de la realidad del indio aunque sí exaltó su procedencia indígena. El indigenismo mejor conformado, porque sitúa al indio en la totalidad del contexto social para comprender su problemática, es el que delinea José Carlos Mariátegui quien, a través de *Amauta,* instó a que los intelectuales y artistas tomaran al Perú como tema.[80] Es así que se inició el indigenismo peruano, aunque los antecedentes hayan sido múltiples, especialmente encarnados en individuos y asocia-

[79] *Ibid.*, p. 17.

[80] Arguedas, *op. cit.*, p. 194.

ciones que denunciaron la situación opresiva que vivía el indio, pero adolecían de planes y programas bien delimitados.

Con excepción del indigenismo peruano, el de Mariátegui, el boliviano y el mexicano toman al aborigen prehispánico como el fundamento de la nacionalidad, haciendo uso de tal política la clase dominante para justificar la integración del indio al desarrollo socioeconómico de sus países.

III. INDIGENISMO POSTREVOLUCIONARIO: EL CASO DE VICENTE LOMBARDO TOLEDANO

Después de haber expuesto la concepción y actitudes que sobre el indio generó el desarrollo colonial y capitalista expresada a través de los regímenes políticos, y justificadas su explotación, el despojo de sus tierras, la destrucción de sus elementos culturales y la consiguiente imposición de otros y por la incapacidad del mismo sistema capitalista para proyectar soluciones reales a la problemática del indio, se hace preciso repasar la manera cómo el pensamiento marxista latinoamericano ha interpretado su situación y las alternativas de solución esbozadas.

Las ideas indigenistas de nuestros marxistas han sido en cierta manera precarias, pero a pesar de ello vale la pena analizarlas. Como ya se indicó, en este trabajo sólo se estudian tres casos, los más representativos, de marxistas latinoamericanos que entre los años veinte y cincuenta del siglo XX expusieron ideas al respecto. Tengo la certeza que el triunfo de la Revolución cubana influyó entre nuestros pensadores revolucionarios y a partir de entonces trataron de comprender más cabalmente la realidad latinoamericana, por eso pienso que el tratamiento, por ejemplo, de la cuestión del indio para estos años requiere de un estudio específico, objetivo que rebasan los limites de este trabajo.

Respecto a las ideas que sobre los indígenas tuvieron los primeros marxistas latinoamericanos pueden aglutinarse en dos grupos: lª los demomarxistas que evidencian las siguientes posiciones, por un lado una visión negativa del indio que

refleja la influencia liberal positivista y, por otro lado, la incomprensión de la posibilidad de liberación por sí mismos; 2ª el marxismo crítico que expresó el planteamiento más lúcido para contrarrestar la imagen negativa, valorando la potencialidad revolucionaria del indio. Ubico en el primer grupo a Vicente Lombardo Toledano y José Antonio Arze, en el segundo a José Carlos Mariátegui.

La exposición de las ideas de cada uno de estos políticos de la izquierda latinoamericana la realizo especificando, sobre todo, las siguientes partes: el contexto sociopolítico de cada uno de sus países, su formación intelectual y acción política, la visión del pasado indígena, el proceso de indianización y los mecanismo de liberación. Principio con el caso del mexicano Vicente Lombardo Toledano porque la Revolución mexicana, iniciada a principios de siglo, tuvo un impacto decisivo en la manera de entender la realidad nacional. Después al boliviano José Antonio Arze, quien fue actor de la Revolución de abril de 1952 y por las posiciones que tomó, semejantes a la del mexicano. Por último al peruano José Carlos Mariátegui, quien no obstante los antecedió en cuanto a la interpretación del problema del indio y aportó la original manera de entenderla. Creí justo tal orden de exposición, también porque permite comparar las dos posturas principales del pensamiento izquierdista ante el mencionado problema y para así probar una actitud típica de nuestra *intelligentia,* la de ignorar las interpretaciones o soluciones anteriores, dadas por propios compatriotas ante cierta problemática. Es que conscientemente padecemos falta de memoria histórica, que a mi modo de entender, es un efecto de la dependencia cultural que nos ha estimulado a prestar más atención a la moda extranjera que a lo nuestro. Este mal es una de las causas de que, por citar el caso que nos compete, la comprensión de la cuestión indígena poco se haya aventajado a la ya esbozada por José Carlos Mariátegui. Vicente Lombardo Toledano y

José Antonio Arze y Arze son casos espectaculares de dicho fenómeno.

El indio en el contexto sociopolítico de México

México tiene el privilegio, en América Latina, de haber iniciado a principios del presente siglo la primera revolución, aunque —dirá Arnaldo Córdova— no social sino política porque no implicó una transformación total de las relaciones de propiedad. En el aspecto social sólo originó reformas.[1] Porque vino a consolidar al capitalismo como modo de producción dominante, la Revolución mexicana, también caracterizada como agraria, fue la Primera Revolución Democrático Burguesa de Latinoamérica. Precisamente este hecho, que habrá que tener muy en cuenta, es el que marca la diferencia en la evolución de la sociedad mexicana con respecto a Bolivia y Perú. Vicente Lombardo Toledano la caracterizó como una "Revolución Democrática, Nacional y Antiimperialista… (que) ha facilitado la organización de la clase obrera y de la clase campesina".[2] Pese a que Madero y Carranza no se propusieron dictar reformas sociales tuvieron que expedirlas ante la presión de los grupos de la clase trabajadora. A Carranza no le quedó otro remedio que aceptar las reformas acotadas a la Constitución de 1917 (artículos 3o., 27 y 123), por lo cual reconoció la existencia de las comunidades indígenas.

[1] Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, México, Era, 1977, pp. 25, 27 y 28; del mismo autor, *La ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1978, en donde amplía la caracterización de la Revolución mexicana como una revolución política y la especifica como populista.

[2] Vicente Lombardo Toledano, *Escritos sobre el movimiento obrero*, México, Universidad Obrera de México, 1975, p. 35.

En común con los demás países de América Latina a México le acompaña la dependencia a su desarrollo capitalista. Al estar ubicado en la zona de influencia de la economía norteamericana, su desenvolvimiento ha estado afectado por tal dependencia, que además se extiende al aspecto cultural y social.[3]

La Revolución mexicana marcó el punto de partida de la política indigenista actual. El origen del indigenismo oficial estuvo supeditado a la necesidad capitalista de integrar a los indios al desarrollo del país, así que se replanteó el problema indígena ya no como cuestión racial sino como problema cultural, de tal forma que la política indigenista fue orientada al conocimiento de los diversos grupos étnicos, para cuyo cometido se dio el primer paso en 1917 al crearse la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales,[4] de la que Manuel Gamio se convirtió en principal promotor y su único director. Con esta inicial acción quedó determinada la orientación indigenista practicada por los gobiernos emanados de la Revolución de 1910, que sin embargo es necesario aclarar sólo alcanzó cierta trascendencia cuando gobernaron los presidentes populistas Álvaro Obregón y, sobre todo, Lázaro Cárdenas.

[3] Arnaldo Córdova, en *La formación del poder político en México*, México, Era, 1977, p. 74, afirma que el nacionalismo, cuyo esplendor mayor se alcanza en el periodo cardenista, se dirigió a la conservación de mejores condiciones, pero no a la liquidación de la dependencia; Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1977, pp. 72-81, con datos demuestra la penetración cultural norteamericana sobre nuestro país; Enrique Semo, *Historia mexicana. Economía y luchas de clases*, México, Era, 1978, p. 250, da datos estadísticos acerca del acrecentamiento de las inversiones norteamericanas en la economía mexicana.

[4] Ignacio Ovalle Fernández, "Bases programáticas de la política indigenista", en *INI, treinta años después, una revisión crítica*, México Indígena, órgano de difusión del Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 9.

El ascenso de Obregón a la presidencia significó el fin propiamente dicho de la etapa bélica, el principal problema que enfrentó fue el reto de la reconstrucción nacional.[5] Tal tarea la enfrentó con una tibia reforma agraria y cierta atención prestada a los intereses de los obreros, mas sin claudicar en la orientación de la revolución, medidas que, dicho sea de paso, no vinieron sino a reforzarla; también estimuló la dependencia norteamericana mediante el llamado que hizo a los inversionistas extranjeros para que intervinieran en el desarrollo del país.

Calles, como ejemplar hijo de la revolución, prosiguió la política de su antecesor: continuó la reforma agraria, fomentó las relaciones con los obreros, fortificó el sistema político al crear el Partido Nacional Revolucionario (cuando ya no gobernaba pero aún mandaba), fomentó la privatización de la economía del país. Si bien es cierto que institucionalizó la manera de hacer política, por otra parte, se reservó para sí una influencia decisiva en los asuntos públicos, pudiendo maniobrar durante los gobiernos de Portes Gil, Ortíz Rubio y Abelardo Rodríguez, empero, aunque también lo deseó no lo logró con Cárdenas. Entre 1928-1934 Calles intervino en política siendo del conocimiento público que encarnó la máxima autoridad. El proyecto de instaurar un capitalismo moderno jamás fue olvidado y sí fomentado.[6]

Gobernaba Portes Gil y mandaba Calles cuando sucede la crisis económica mundial que se prolongó de 1929 a 1933, y México la recibió "con los brazos abiertos y los ojos

[5] Guillermo Palacios, "México en los años treinta", en Pablo González Casanova [coord.], *América Latina en los años treinta*, México, UNAM, 1977, p. 515; Vicente Lombardo Toledano, *La libertad sindical en México (1926)*, México, Universidad Obrera de México, 1974, p. 92.

[6] Comentarios al respecto pueden encontrarse en Arnaldo Córdova, *Ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1978, pp. 314 y 334; Palacios, *op. cit.*, pp. 526 y 527.

cerrados",[7] pues su economía dependiente principalmente de la norteamericana no le podía otorgar otra situación. Las consecuencias negativas que engendró fueron muy drásticas para el país: disminuyó la producción y la comercialización de la minería, el petróleo, la agricultura y la industria. En el campo particularmente fue mucho más crítica por el desempleo generalizado y la insuficiente producción de alimentos,[8] "fue una época de hambre". A pesar de esas consecuencias negativas, las trajo también positivas: ascenso de la lucha de las masas, en especial la de los campesinos que reavivaron el reparto agrario que ya se quería liquidar.[9]

Tzvi Medin resume así la situación que Cárdenas encontró al tomar las riendas del gobierno nacional: "la institucionalización de la Revolución mexicana en el marco del PNR, la explotación imperialista del subsuelo mexicano al lado del escaso desarrollo de la industria nacional, el movimiento obrero fraccionado en diferentes y opuestas organizaciones, y el malestar general expresado en huelgas de obreros y luchas de campesinos sobre el trasfondo de la crisis económica mundial y de la política social y económica de los círculos dirigentes".[10] Es un cuadro, como se puede observar, nada alentador para un nuevo gobierno que, sin embargo, vino a revitalizar el sistema otorgando respuestas a todos y cada uno de los factores resumidos a través de una política populista estableciendo reformas sociales que beneficiaron a campesinos, obreros y fomentando la industrialización. En general estimuló el desarrollo del capitalismo sin poner en peligro su

[7] *Ibid.*, p. 524.

[8] Arturo Anguiano, *El Estado y la política obrera del cardenismo*, México, Era, 1976, pp. 11-18.

[9] Anatol Shulgovski, *México en la encrucijada de su historia*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1972, pp. 68 y 73.

[10] Tzvi Medin, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, México, Siglo XXI, 1980, p. 38.

existencia. El proyecto de la revolución por instaurar un capitalismo moderno en México encontró en Cárdenas su más fiel exponente que destacó por allanar su camino: destruyó latifundios y puso diques de contención a la inversión extranjera para el desarrollo de una burguesía "nacional". El mismo Cárdenas, como todo populista, nunca actuó ni pensó para transformar las relaciones sociales predominantes. Su práctica no rebasó las relaciones capitalistas de producción, sino se concretó a marcar los derroteros para la convivencia más armónica entre capital y trabajo.[11] El ascenso al poder de Manuel Ávila Camacho estuvo determinado por la participación directa de la clase dominante que presionó para corregir la "tergiversación" cardenista de los principios revolucionarios. Ávila Camacho inició tal "rectificación" con una actitud opuesta hacia la reforma agraria y también la amplió al plano político al excluir todas las fuerzas de izquierda de cualquier participación en las decisiones del poder y, declaró asimismo, la necesidad de otorgar confianza a los inversionistas.[12] Durante su gobierno aparecieron los efectos de la Segunda Guerra Mundial, que si bien es cierto no cambiaron en esencia la situación del país, sí reforzaron su desarrollo confirmado desde principios del siglo: México al resultar separado de los mercados europeos aumentó su dependencia de los Estados Unidos.[13] Su deuda se incrementó de 119 millones de dólares en 1940 a 582 millones de dólares en 1946, el peso se devaluó, se dio

[11] Ninguno de los siguientes autores, cuyos libros cito, concluye algo contrario: Palacios, *op. cit.*; Anatol Shulgovski, *op. cit.*; Arnaldo Córdova, sus dos obras mencionadas y *La política de masas del cardenismo*, México, Era, 1980; Tzvi Medin, *op. cit.*; Francie R. Chassen de López, *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano (1917-1940)*, México, Extemporáneos, 1917.

[12] *Cfr.* Shulgovski, *op. cit.*, pp. 482-483; Tzvi Medin, *op. cit.*, p. 217.

[13] Shulgovski, *op. cit.*, p. 398; Edelmiro Maldonado *et al.*, *Cien años de lucha de clases en México (1876-1976)*, t. II, México, s/edit., 1980, p. 231.

una mayor explotación de los trabajadores haciendo uso de mecanismos violentos.

Dependencia económica por el incremento de las inversiones norteamericanas y estímulos al desarrollo de las empresas privadas nacionales junto a la privatización del campo y la desaceleración de la reforma agraria constituyen el cuadro real que delineó la política seguida por Miguel Alemán. "El cachorro de la Revolución", presidente civil postrevolucionario del presente siglo, no iría en contra de la revolución que lo hizo posible como gobernante y burgués, y cuya orientación, además la condicionó la situación de dependencia:

> En un marco internacional en que prevalecía la política de guerra fría realizada por las potencias imperialistas en contra de países socialistas… el gobierno de Miguel Alemán aplicó una política cuyo eje radicó en el desarrollo capitalista del país por encima de todo, fincado en la acentuación de la explotación de la clase obrera, la represión de los elementos y fuerzas revolucionarias y democráticas y la más estrecha vinculación y subordinación económica, política y social hacia los Estados Unidos.[14]

Política semejante fue la que siguió Adolfo Ruiz Cortines. Adolfo López Mateas, aunque se le recuerda como un presidente progresista en sus primeros años de gobierno se mostró antidemocrático. Reprimió las luchas magisterial y ferrocarrilera. Sin excepción, la política indigenista de todos los presidentes referidos pregonó el respeto de las culturas indígenas y pugnó por integrarlos a la vida nacional, pues esos fueron los derroteros marcados por la política indigenista oficial.

Respecto a la estructura étnica de todos los países latinoamericanos, México es uno de los que posee, en números absolutos mayor población indígena, con una gran variedad

[14] *Ibid.*, p. 235.

de grupos que hablan idiomas propios. La población indígena de México se compone de 56 grupos étnicos muy diversos que ostentan niveles evolutivos dispares. Los menos evolucionados, que también son los menos numerosos, habitan en el norte, se les conoció en el siglo XIX como indios "bravos"; en el centro y sur de la república viven los de mayor desarrollo. Pero hoy se les homogeneiza como indios y sus agrupaciones son nominadas comunidades indígenas. Existen grupos étnicos que debido a su número y a problemas históricos viven en varias comunidades y que a veces mantienen diferencias culturales notorias, como por ejemplo las variantes dialectales que imposibilitan la comunicación directa, éstas son las más, pero las hay que a punto de desaparecer sólo viven aislados y en comunidades indígenas pequeñísimas. La pluralidad étnica de México demuestra la existencia de los siguientes grupos: amuzgo, chatino, chichimeco jonáz, chinanteco, chocho-popolaca, chol, chontal, chuj, cochimí, cora, cucapá, cuicateco, guarijio, huasteca, huave, huichol, ixcateco jacalteco, kikapú, kiliwa, kumiai, lacandón, mame, matlazinca, mazahua, maya peninsular, mayo, mixe, mixteco, motlozintleco, nahuátl, ocuilteco, ópata, otomí, pai-pai, pame, papago, pima, popolaca, popoluca, seri, tarahumara, tarasco, tepehua, tepehuano, tequitlateco, tlapaneco, tojolabal, totonaca, trique, tzeltal, tzotzil, yaqui, zapoteco, zoque.[15] Este mosaico variadísimo de grupos indígenas que persisten en México es el que, luego del triunfo de la revolución, ha constituido un problema real para la modernización —léase industrialización capitalista— del país, y que para tal fin se ha diseñado la política indigenista, de la cual México (en algunos otros países no hay indios) es pionero. Dicha política de integración ha tratado de otorgar parte de los beneficios del desarrollo y riqueza

[15] "INI 30 años después. Revisión crítica", en *México indígena*, 1978, tp. 388.

nacional a los indígenas, de los que están marginados, no así del trabajo productivo y de la explotación económica, así como del despojo permanente de sus pertenencias materiales y espirituales. En estos casos siempre han estado integrados al régimen económico dominante.

Los indígenas constituyen un porcentaje, aunque nada insignificante, sí bastante inferior de la población mexicana en comparación a otros países del área como Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia. El censo realizado el 30 de noviembre de 1921 arrojó los siguientes datos: "habitantes que hablan español, 12 486 388, habitantes que hablan lenguas indígenas 1 831 108… Total de habitantes de la República: 14 308 753".[16] Para 1930 la población total del país era 16 552 722 habitantes de los cuales fueron considerados, por el criterio lingüístico, base de la conceptuación gubernamental, indios 2 250 943; el 13.3% de la población mexicana. En 1950, de los 25 791 017, 2 447 609 fueron censados como indígenas; el 11.0% del total de los habitantes.[17] En la composición social del país las dos clases sociales antagónicas se encuentran estratificadas. Así a la dominante pertenecen la clase media —pequeña burguesía—, aliada a la burguesía imperialista, que ha desplazado a la oligarquía terrateniente de la primacía económica, social y política, que tiende a constituirse en "burguesía nacional", que no nacionalista; a la dominada pertenece el proletariado (urbano y agrícola), así como el indígena, cuya actividad fundamental es la agricultura. Uno de los "logros" del desarrollo capitalista ha sido la incipiente proletarización del natural. Ese proceso ha estado respaldado por la política indigenista puesta en práctica por los

[16] Lombardo Toledano, *La libertad sindical…*, nota p. 142.

[17] Citado por Alejandro Dagoberto Marroquín, en *¿Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia*, México, SepSetentas, 1971, p. 196.

gobernantes postrevolucionarios. Pese a la proletarización creciente del indígena es verdad, para clarificar malos entendidos, que no todo campesino es indígena; sí es cierto, por lo menos indudable para los años que aquí se estudian, que todo indígena es campesino. Esta referencia la creo pertinente porque en la política económica se asimila a los indígenas dentro del campesinado, lo cual no es erróneo pero sí ambigüo porque suprime las diferencias étnicas y hasta clasistas.

La destrucción de las propiedades comunales, intensificadas durante la etapa porfirista, no llevó a la creación de la pequeña economía campesina privada, sino tuvo dos efectos trágicos para dicho régimen: el acrecentamiento de los latifundios y la conversión de los miembros de la comunidad en jornaleros "libres" o acasilladas. La consecuencia fue el alzamiento armado iniciado en 1910, teniendo como expresión más fiel el movimiento comandado por Emiliano Zapata que exponía como fines de la revolución "redimir a la raza indígena, devolviéndoles sus tierras, y por la misma su libertad; conseguir que el trabajador de los campos, el actual esclavo de las haciendas, se convierta en hombre libre y dueño de sus destinos por medio de la pequeña propiedad…"[18] El reparto de tierras, para los zapatistas, "se haría conforme a la costumbre y usos de cada pueblo".[19] Tal pretensión tomaba como fundamento la tradición de la economía indígena, lo que implicaría el reforzamiento de formas de vida comunal al dejarlas en libertad para trabajar las tierras a repartir. Sin embargo, eso sólo fue deseo, la realidad, otra. Para los triunfadores de la lucha armada, en primer término Carranza que firmó un decreto fechado el 6 de enero de 1916, a través del cual posibilitó a las autoridades estatales el reparto pro-

[18] Citado por John Womack Jr., *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1979, p. 298.

[19] *Ibid.*, p. 224.

visional de tierras, la reforma agraria "no tenía como objeto 'revivir las antiguas comunidades, ni crear otras semejantes sino únicamente dar… tierra a la población rural miserable que hoy carece de ella…' Además señaló que 'la propiedad de la tierra no pertenecerá al común del pueblo, sino ha de quedar dividida en pleno dominio…'".[20] Y en la Constitución de 1917, artículo 27, a pesar de reconocer la existencia de las más diversas formas de posesión, entre las cuales destaca las comunales y ejidales, se apoya el desarrollo de la propiedad privada.[21] Como puede observarse, el *status* de las comunidades indígenas aunque en mínima parte y especialmente por la legislación, es cambiado.

Las divisas campesinas desde 1910 fueron por el reparto agrario y contra el latifundio. Esto se dio mediante intensísimas acciones desplegadas por las comunidades, según lo demuestra, por ejemplo, la activa participación de los zapatistas para la promulgación de la Ley Evolutiva Agraria del 10 de abril de 1922[22] y la sublevación de los yaquis para recuperar sus tierras en septiembre de 1926.[23]

Por las diversas medidas tomadas respecto a los asuntos agrarios, de 1917 a 1959, pueden distinguirse tres fases de la reforma agraria. La primera de 1917 a 1935; la segunda durante el gobierno de Cárdenas; y la tercera se extiende entre 1940-1959.

[20] *Ibid.*, p. 225.

[21] *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, 63ª ed., México, Porrúa, 1978, pp. 20-33.

[22] Womack Jr, *op. cit.*, p. 367.

[23] Gastón García Cantú, *El socialismo en México en el siglo XIX*, México, Era, 1974; Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, SepSetentas, 1973; Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978; Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1974)*, México, Siglo XXI, 1980.

Por la presión revolucionaria Obregón tuvo que poner en práctica el reparto de tierras, pero rigiéndose —según acota Arnaldo Córdova— por el principio: "Salvar a la propiedad privada haciendo la reforma agraria"[24] lo que sucedió, porque lo demuestran los resultados, tal cual lo pensó. Este camino siguió Calles, pero con la conciencia clara de que sólo haciendo de cada campesino un propietario se evitarían futuras revoluciones. Para él, el ejido, la parcelación de latifundios, venía a ser la primera etapa de la pequeña propiedad. Si bien reconocía el cooperativismo como buen sistema para la compra de implementos y venta de productos, lo rechazó para la explotación de la tierra. Sobrepuso la propiedad privada y el sistema de explotación individual en la Ley sobre Repartición de Tierras Ejidales y Constitución del Patrimonio Parcelario Ejidal, publicado en el *Diario Oficial* el 31 de diciembre de 1925.[25]

La población indígena estimada para 1930 en más de tres millones, mantenía una situación sustancialmente inmodificada. El reparto agrario disminuyó, como efecto de la crisis económica mundial, cayendo en los extremos de declararlo en 1930-1931 concluido en nueve estados de la república, así como defender los intereses de terratenientes tanto mexicanos como extranjeros, legalizándolo en la ley agraria aprobada en 1931, cuyo artículo 36 prohibió la expropiación de tierras ocupadas por plantaciones de caña de azúcar, henequén, aloe, caucho, árboles frutales, café, vainilla, plátano, las dedicadas a vinicultura, etc.[26] Pese a todo ello el Código Agrario de 1934 estableció un régimen de propiedad de bienes comunales idéntico al de los ejidos, con la diferencia que

[24] Arnaldo Córdova, *Ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1978, p. 287.

[25] *Cfr. Ibid.*, pp. 334-336, 343.

[26] Shulgovski, *op. cit.*, pp. 222-223.

las tierras comunales no podrían fraccionarse en parcelas.[27] Tal fue la disposición proteccionista.

Las acciones indigenistas, propiamente dichas fueron, en la década de los años veinte, la creación del Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921); la conversión de escuelas rurales en Casas del Pueblo (1923); la creación del primer internado indígena llamado Casa del Estudiante Indígena (1924), más tarde convertido en Internado Nacional de Indios (1933); la creación del Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena (1925), año en que se suprime la Dirección de Antropología.

El sexenio de Lázaro Cárdenas comprende toda la segunda fase de la reforma agraria. Pareció que por fin la revolución lograría su realización cabal, pero lo cierto es que sólo mejoró las condiciones —lo que no es poca cosa para el proyecto de nación gestada en 1910— de vida de las clase trabajadora. Lo típico de la acción de Cárdenas fue haber hecho partícipe del proyecto nacional a los indígenas, incluyéndolos como un grupo de peculiaridades propias, restituyéndoles sus tierras incautadas a los latifundistas. Precisamente Cárdenas comprendió que el problema fundamental de los indígenas radicaba en su situación de precaria economía, por eso pugnó por incorporarlos a los beneficios de la revolución,[28] esto es, no trató de "conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino mexicanizar al indio"[29] respetando, claro está, su identidad cultural. La política de integrar y a la vez respetar la cultura del indio es propio del proyecto de nación que orienta el desarrollo capitalista dependiente de México, y que aun propugna la ideología que vela por la integración de los indios

[27] Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era, 1978, p. 113.

[28] *Cfr. Ibid.*, p. 89; Tzvi Medin, *op. cit.*, pp. 175 y 176.

[29] Citado por Tzvi Medin, *op. cit.*, p. 176.

al desarrollo civilizatorio del país: el indigenismo. Es evidente que para poder mexicanizar al indio Cárdenas concibió y puso en práctica un programa indigenista que guió desde el nacimiento del Departamento de Asuntos Indígenas (1935) suprimido en 1946, viniendo a ocupar su lugar la Dirección General de Asuntos Indígenas, dependiente de la Secretaria de Educación Pública, a la que reemplazó el Instituto Nacional Indigenista en 1948 cuyo pionero y primer director fue Alfonso Caso.

Para coadyuvar el programa integracionista que Cárdenas promovió, la Secretaría de Educación Pública creó en 1938 el Departamento de Educación Indígena, que orientó sus funciones a los planos económico y educativo. Así, por instancia del Departamento se fundaron cooperativas indígenas y escuelas para naturales que enseñaron en los idiomas de los mismos indígenas, se editaron alfabetos y diccionarios en diez lenguas y entre 1934 y 1940 se llevaron a cabo ocho congresos indígenas.[30] Cárdenas permitió la llegada del Instituto Lingüístico de Verano, instituto norteamericano de evangelización e investigación lingüística.[31]

[30] *Ibid.*, p. 177; Shulgovski, *op. cit.*; véase "INI. 30 años despues".

[31] El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) fue fundado por William Cameron Townsend bajo los auspicios de la Universidad Oklahoma de Estados Unidos. Llegó a México en 1935, cuando gobernaba Lázaro Cárdenas, legitimando su estancia a través de un convenio celebrado entre la Secretaría de Educación Pública (SEP) y W.T. Townsend, director general del Summer Institute of Linguistics, Inc. La SEP se comprendió a gestionar ante la Secretaría de Gobernación la permanencia de los integrantes del ILV eximiéndolos del impuesto de extranjería además el gobierno mexicano convino en otorgarles un subsidio. Los objetivos del ILV son de índole lingüístico y religioso, pero realizan, también, trabajos etnológicos. Entre los resultados de sus acciones está la traducción de la Biblia a idiomas indígenas, ha ayudado a instituciones mexicanas, como por ejemplo al Instituto Nacional Indigenista, y debido a que el gobierno en 1951 le delegó el monopolio de la investigación lingüística, el ILV elaboró cartillas, inter-

También durante el régimen cardenista se creó la Sociedad Mexicana de Antropología (1937); comenzó a funcionar un Departamento de Antropología en el Instituto Politécnico Nacional en 1938 y en 1942 tal departamento, se transformó en la Escuela Nacional de Antropología como parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Con respecto a la cuestión agraria, el postulado cardenista fue la liquidación del latifundio de las haciendas y sus opciones: la reestructuración de la pequeña propiedad privada y los ejidos en parcelación individual o el ejido colectivo o

---

pretaciones, traducciones y capacitaciones lingüísticas de textos en idiomas vernáculos. El ILV nació de manera paralela con la Wycliffe Bible Traslatore (WBT) cuya finalidad es la expresión religiosa de sectas protestantes de los Estados Unidos. Townsend, fundador de la WBT-ILV, inicio las actividades de estos organismos en la década de los años treinta con escasos recursos económicos. En 1934 estableció en Arkansas un centro de adiestramiento de lingüistas jóvenes. Aún, en 1942 sólo contaba con 37 traductores que trabajaban en 18 lenguas, sin embargo ya para 1977 tenía 3 700 personas trabajando en 675 lenguas, en 29 países de África, América Latina, Asia y Oceanía. El 7 de septiembre de 1979 la Comisión Investigadora del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México presentó un informe sobre las actividades del ILV denunciando que sus quehaceres iban mas allá de sus objetivos declarados, acusándolo de disrupción, división y enfrentamiento, y de penetración ideológica imperialista, lo que motivó que el gobierno mexicano desistiera renovar el convenio. Este instituto se ha expandido por todo el mundo. En América Latina firmó convenios con Perú (1945), Ecuador, Guatemala (1952), Bolivia (1955), Brasil (1956), Honduras (1960), Colombia (1962), Surinam (1967), Panamá (1970), Paraguay (1972), Chile (1977). Por denuncias de expansión imperialista ya ha sido expulsado de países asiáticos (India, Nepal, Vietnam y Kampuchea), africanos (Nigeria), latinoamericanos (México, Colombia, Ecuador); y es constantemente condenado. Véase revista *Proceso*, núms. 149-151 y Varios, *Indigenismo y lingüística*. Documentos del foro "La política del lenguaje en México", pp. 137-158.

cooperativo,[32] con lo que reconoció la necesidad de dar oportunidad a los indígenas de practicar su forma de producción ancestral. Por dichas acciones podría haber sido la divisa cardenista la siguiente: contra los latifundios, por el desarrollo del ejido y por el respeto de la pequeña propiedad privada. En la tercera fase de la reforma agraria que abarca los gobiernos de Manuel Ávila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortines lo peculiar fue la consolidación del capitalismo con un proceso vertiginoso de acumulación de capitales y el freno al reparto de tierras legalizado por reformas legislativas. Así es aumentada:

> la extensión de propiedades inafectables —de 200 hectáreas de tierra de temporal, o 100 hectáreas de tierras irrigadas, a 300 y 150 hectáreas respectivamente, para ciertos cultivos y productos—, reintroducen el recurso de amparo para los terratenientes y permiten un manejo discrecional de los "certificados de la inafectibilidad ganadera". Asimismo, se decreta la inalienabilidad absoluta de todas las "pequeñas propiedades que hubieren logrado mejorar en la explotación agrícola o ganadera, que pudieran significar un reajuste de su limites territoriales de acuerdo con la ley".[33]

Durante estos gobiernos se dieron acciones contra el ejido y a favor de la "pequeña propiedad privada". En suma, parece ser que para 1959, según Vicente Lombardo Toledano, existe un olvido de los principios de la Revolución.[34] Lo cierto, sin embargo, es que no hay olvido de los principios revolucionarios sino el resultado, el producto lógico de la orientación de ese movimiento gestado en 1910.

A continuación se produce un cuadro que pretende respaldar la acción agraria ejecutada durante los años que van de 1917 a 1958.

[32] *México Indígena*, "INI, 30 años después, Revisión crítica", p. 174.

[33] Jean Meyer, *op. cit.*, p. 247.

[34] Vicente Lombardo Toledano, *Escritos sobre el movimiento obrero*, México, Universidad Obrera, p. 146.

Dotaciones agrarias

Carranza	132 000 has
De la Huerta	34 000 has
Obregón	971 000 has
Calles	3 088 000 has
Portes Gil	1 173 000 has
Ortiz Rubio	1 469 000 has
A. Rodríguez	799 000 has
Cárdenas	17 890 000 has
Ávila Camacho	5 519 000 has
Alemán Valdés	3 845000 has
Ruiz Cortines	3 199 000 has

Fuente: Cuadro elaborado a partir de la confrontación de datos citados por diversos autores.[35]

Puede ser resumida la situación agraria e indígena de México para fines de la década de 1950 en la siguiente forma: reducción de las comunidades indígenas; respeto a latifundios convertidos en grandes empresas agrícolas de tipo capitalista; fomento de la pequeña propiedad privada. Por todo ello, no obstante que la solución al problema del indio pareció ser uno de los objetivos prioritarios de la Revolución mexicana, tal cuestión continuó teniendo una magnitud que hoy es preocupante. Porque al indio se le ha interpretado como un elemento peculiar de nuestro nacionalismo[36] ocultando, de esta manera, su problemática es indispensable superar tal interpretación.

[35] Octavio Ianni, *El Estado capitalista en la época de Cárdenas*, México, Era, 1977, p. 91; Tzvi Medin, *op. cit.*, registra para Carranza 172 997 has.; para Obregón 1 557 983 has.; Calles 3 045 082 has.; y Cárdenas 17 609 139 has.

[36] Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1977, pp. 63, 101, 107.

Formación intelectual

Vicente Lombardo Toledano nació en una población ladina del Estado de Puebla, Teziutlán, el 14 de julio de 1894, el mismo año que Mariátegui. Fue hijo de "gente de razón", su abuelo paterno había sido italiano. El conocimiento directo que tuvo de la forma de vida de nahuas y totonacas le permitió plantear la cuestión indígena con cierta actitud crítica desde antes de declararse marxista.

Adquirió su formación profesional en la ciudad de México, asistiendo a cursos simultáneos de derecho y de filosofía. Además de abogado y de docente de filosofía obtuvo el grado de doctor en esta última área. Durante sus estudios profesionales fue influenciado notoriamente por su maestro Antonio Caso, evidenciado en su espiritualismo, humanismo, nacionalismo, antipositivismo, la forma como interpretó el problema moral y el conocimiento inicial del marxismo,[37] algunos de estos temas fueron desarrollados aún luego de convertirse al marxismo. Esa decisiva influencia es la que explica el idealismo que muestran sus primeros escritos, lo que no le impidió identificarse con las causas populares pero sí le imposibilitó tener una visión total de la lucha proletaria. Su adhesión al marxismo lo proclamó hasta la década de los años treinta.[38] Conjugó con sus actividades sindicales, la académica y la política. De entre las primeras están su participación en la vida de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) desde su fundación en Saltillo (1918), pues estuvo presente como representante de la Universidad Popular, de la que un año antes había

[37] Francie R. Chassen de López, *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano (1917-1940)*, México, Extemporáneos, 1977, p. 51.

[38] En el libro citado Francie R. Chassen rechaza que Lombardo, en 1930 ya sea un marxista porque encuentra en sus escritos ideas confusas (p. 60), atribuyéndole tal reconocimiento hasta 1935. En realidad la evolución de su pensamiento marxista se da entre los años 1925-1935.

sido designado Secretario, organizó la Liga de Profesores del Distrito Federal (1920) y en 1927 se convirtió en Secretario General de la Federación Nacional de Maestros; después de abandonar la CROM (1932) organizó la Confederación General de Obreros y Campesinos de México (CGOCM) en 1933; en 1936 fundó la Confederación de Trabajadores de México: y dos años más tarde promovió la creación de la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL), siendo elegido su Secretario General. Su vida académica abarcó funciones docentes, de investigación y burocráticas, además fue fundador de la Universidad Obrera de México (1936). Dentro de sus acciones políticas destacan, entre 1918-1933: haber sido Oficial Mayor del Gobierno del Distrito Federal, Gobernador Interino del Estado de Puebla, Regidor del Gobierno Municipal de la Ciudad de México, Diputado al Congreso Federal en dos ocasiones y militante del Partido Laborista Mexicano, por el cual ganó los puestos de elección popular mencionados. En 1948 fundó el Partido Popular (PP) que lo nominó candidato a la Presidencia de la República en 1952. En 1960 tal partido se adicionó el término Socialista (PPS).[39]

En el pensamiento de Vicente Lombardo Toledano se distinguen dos etapas ideológicas factibles de ser especificadas: la primera (premarxistas) va de 1917 hasta 1931, periodo en que profesó un idealismo más o menos transparente y durante el cual iba radicalizando sus convicciones hacia el marxismo, la segunda, la de madurez ideológica, arranca en 1932, año en que explícitamente se declara materialista dialéctico. A partir de entonces empieza a conformar la idea central de su manera de entender el desenvolvimiento histórico del país, y para lo cual orientó sus esfuerzos: promover el progreso de la Revolución mexicana hacia la instauración del

[39] Roberto P. Millon Ph., *Lombardo, biografía de un intelectual marxista mexicano*, México, Universidad Obrera de México, 1972, pp. 342-346.

socialismo. Esta tesis, con fundamento, le fue muy criticada porque enajena la conciencia de la clase proletaria al eludir la cuestión de independencia del proletariado. José Revueltas bautizó esa corriente con el nombre de "marxismo" democrático burgués, debido a que pregona una ideología social burguesa.[40] El demomarxismo se convirtió en la vanguardia ideológica más avanzada y radical de la democracia burguesa, "el demomarxismo sustituye *la conciencia proletaria del desarrollo democrático burgués,* que es la que debe adquirir la clase obrera, por *la conciencia democrático burguesa del desarrollo proletario,* que es el estado de enajenación ideológico esencial en que se encuentra la clase obrera mexicana desde la toma del poder de la burguesía en 1917".[41]

Hasta 1927 Lombardo había empezado a leer a Marx, definiendo en este año al socialismo como "un movimiento de rebelión contra la materialidad de la existencia, una revisión, en suma, de los actuales valores de la existencia para equilibrar el vivir físico espiritual".[42] Como puede observarse, todavía no había captado la esencia del socialismo científico. Con el discurso pronunciado en 1932, "el camino está a la izquierda", planteó sin ambages el antagonismo clasista del capitalismo mexicano y el reconocimiento de que la Revolución de 1910 no había sido socialista.[43]

Cabe precisar que si bien Lombardo, para 1935 no se le puede regatear el calificativo de marxista, es necesario hacer ciertas consideraciones para valorar su praxis. Como expuso la imposibilidad de implantar el socialismo en México precipitó la acción del proletariado por reivindicaciones economi-

[40] José Revueltas, "Ensayo sobre un proletariado sin cabeza", *Obras Completas*, t. 17, México, Era, 1980, pp. 76 y 91.

[41] *Ibid.*, p. 185.

[42] Citado por Chassen, *op. cit.*, p. 57.

[43] *Ibid.*, p. 62.

cistas y la conformación de un frente nacional democrático, táctica de la que fue en nuestro país el mejor representante, para enfrentar al imperialismo, según él, principal enemigo del pueblo mexicano. Por su pretensión de querer orientar la Revolución mexicana al socialismo mediante una vía pacífica, es el aspecto en el que se funda la crítica para caracterizarlo como un marxista reformista y por ciertas actitudes comodinas, como oportunista.[44] El rechazo de la revolución armada para el advenimiento del socialismo lo "subsana" con la importancia trascendental que le adjudica a la educación, lo que demuestra la persistencia de su liberalismo y espiritualismo, pues a ella confiere la tarea de concientizar al proletariado preparándolo para tomar el poder. Sólo hasta que hayan madurado las condiciones subjetivas, sugiere, podrán socializarse los medios de producción, antes no. Mientras el momento llega, a la clase trabajadora le compete hacer posible la realidad de los preceptos constitucionales.[45] Por sus acciones, Lombardo Toledano, fue un hombre de la Revolución mexicana que sirvió al Estado.

Visión del pasado indígena

Al igual que José Antonio Arze y Arze y José Carlos Mariátegui, Vicente Lombardo Toledano se interesó en la historia precolombina. El interés de los dos primeros radicó en la exaltación de la vida más o menos armónica de los habitantes del imperio incaico para confrontarla con la vida miserable y opresiva que el coloniaje ibérico y la etapa republicana impusieron a los descendientes de dicho imperio. Entendieron la historia como el conocimiento del pasado para la ilustración

[44] *Ibid.*, p. 63; Jaime Labastida. "La corta marcha del marxismo mexicano", en *El Machete*, núm. 12, abril de 1981, p. 46.

[45] Roberto Millon, *op. cit.*, p. 93.

del presente con miras, especialmente Mariátegui, a la instauración de una sociedad sin explotación clasista futura. Sólo así se comprende la reiterada referencia que hace del ayllu, por ejemplo. El caso del político mexicano es distinto. La referencia que hizo de la historia lejana del país fue mínima, sólo uno de sus escritos especifica datos de ese periodo. La motivación es, sobre cualquier pretensión, pedagógica: recomendar que la enseñanza del español ha de apoyarse en una metodología propia para cada región.[46] La información precortesiana que cita, viene a constituir un aporte muy significativo en la argumentación de tal tesis.

La ignorancia de la existencia de un gran mosaico étnico de Mesoamérica conlleva a la creencia de que sólo habitaron mayas y mexicas. La realidad histórica ha mostrado que dichas tribus sólo fueron dos de las más importantes, pero no las únicas. Lombardo Toledano acotó datos arqueológicos, geográficos, religiosos, lingüísticos nada más de totonacas y nahuas[47] (los que habitaron el actual territorio que corresponde a Veracruz). Como no es ni arqueólogo ni historiador, aclara la reserva de datos que suscribe y afirma la misión introductoria de su texto. En 1952, habiendo sido nominado candidato del Partido Popular a la Presidencia de la República, inició su campaña en Ixcateopan, Estado de Guerrero, lugar donde se localizaron restos humanos atribuidos a Cuauhtémoc, último tlatoani azteca, afirmando, determinado por las circunstancias emotivas del momento, que es el héroe más grande de la historia de México.[48] Fuera de esta alusión aislada, los datos que consignó acerca de la vida mesoamericana

[46] Vicente Lombardo Toledano, "Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla", en *Revista de la Universidad Nacional*, México, 1931, p. 14.

[47] *Ibid.*, pp. 16 y 17.

[48] Vicente Lombardo Toledano, "Discurso pronunciado siendo candidato a la Presidencia de la República en Ixcateopan, Gro., el 13 de enero de 1952", en *El problema del indio*, México, SepSetentas, 1973, p. 162.

tendieron a sustentar su pensamiento educativo, que trató de fundar, esto sí, la confirmación histórica de su tesis: castellanizar conforme las condiciones de cada región.

Proceso de indianización

Primeras ideas indigenistas

Casi todos los escritos de Vicente Lombardo Toledano que se refieren al problema del indio corresponden a su etapa de madurez ideológica. Nada más dos de ellos fueron redactados en su primera etapa, uno en 1924 y el otro en 1931, que no obstante ya sientan las bases de su indigenismo ulterior. Otro texto, el último que redactó sobre este tópico, apareció en 1961, fecha que rebasa el periodo marcado para este trabajo y sin embargo no innova la orientación precedente, por consiguiente sólo se tratarán por separados los dos primeros textos.

La educación constituye, junto con su actividad político-sindical, una de las preocupaciones claves de su vida. Así, desde este aspecto inició el planteamiento de la cuestión indígena. Educación e indigenismo jamás los separó. Robert P. Millon acota que fue Lombardo quien sugirió a José Vasconcelos la educación rural y los programas de regeneración del indio.[49] Mas el estudio sistemático entre educación e indigenismo lo encontramos claramente estipulado tres años más tarde al hecho que refiere el citado autor, y es precisamente cuando Lombardo siendo responsable de la educación de los trabajadores, dentro del Comité Central de la CROM, presentó un análisis de la situación educativa nacional en el cual hizo referencia al problema del indio. En *El problema de la educación en México* (1924), título de la ponencia que leyó ante el Congreso de la CROM celebrado en Ciudad Juárez, Lombardo

[49] Robert Millon, *op. cit.*, nota p. 30.

planteó la necesidad de que la educación que deben recibir los trabajadores responda a sus intereses desterrando la orientación prevaleciente: la de sólo servir a la minoría social dominante. La educación útil a los trabajadores, escribió, es la de tipo técnico, que por cierto en México no existe. A través de ella, los obreros pueden liberarse de la clase profesionista y algún día ser eficientes administradores de las empresas.[50] En realidad le asignó a la educación la función redentora de los problemas sociales, uno de los cuales es la cuestión étnica, por lo que sugirió expresamente poner la educación al servicio del proletariado.[51]

Situado en ese propósito general refirió el problema de la heterogeneidad cultural, cuestión que interpreta como esencial: "El problema fundamental del país es un problema de inteligencia entre los diversos grupos étnicos que arman 1a región mexicana".[52] En el marco general del problema educativo enfatiza un aspecto, el lingüístico, porque piensa que sólo cuando todos hablemos el mismo idioma podremos comunicarnos y conocernos más.[53] Luego de haberse atacado la cuestión educativa podría resolverse el problema económico y además la integración a la civilización quedaría zanjada. La escuela se convertiría en la portadora de la alfabetización mental, moral y económica. Para poder lograr tan ingente objetivo critica la preparación normalista y aconseja la manera como ha de corregirse. Todo un proyecto de reivindicación e integración del indio a la vida nacional es el que insinúa realizar por medio de la educación y lo resume de la siguiente forma: *"Pensamos así el programa de esta escuela:* Lectura

[50] Lombardo Toledano, *El problema del indio…*, p. 50.

[51] Vicente Lombardo Toledano, "El problema de la educación en México (1924)", en *ibid.*, pp. 73-74.

[52] *Ibid.*, p. 52.

[53] *Ibid.*, p. 66.

y escritura del idioma castellano; geografía de México (física, economía y social); historia de México (haciendo sentir a los indios lo que fueron, lo que se han degradado y lo que pueden ser); su trabajo comunal de la tierra con nociones técnicas sobre su mejor aprovechamiento, cultivo, etc.; oficio o industria individual común para el número bastante hasta formar un medio de producción económicamente ventajoso; aritmética elemental; cultura estética (aprovechando las cualidades del pueblo, sin desnaturalizarlas ni civilizarlas…)".[54] Lo que en este programa se plantea viene a ser en estricto sentido, según ya se ha indicado, la integración del indio, rescatando o aprovechando algunas de sus cualidades, pero desechando otras, por ejemplo sus idiomas ya que en su lugar propone la unificación del lenguaje, la enseñanza del castellano como esencial.[55]

Lo dicho esboza un acentuado sentimiento nacionalista para la integración mexicana, que apoya con su texto de 1931, *Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla,* en donde vuelve a reiterar la necesidad de integrar lingüísticamente al país con la enseñanza del español a los indígenas. Si más tarde critica la exaltación del folclore, en este escrito pondera, con destreza de detalles, las costumbres (económicas, sociales, religiosas, culturales, médicas y artísticas) conservadas por tan "hermosa raza", y por eso clama ayuda para incorporarlos a la vida nacional —que en realidad significa integrarlos al desarrollo capitalista que peculiariza a México—, mecanismo mediante el cual se solucionarían sus problemas: el vicio alcohólico, su falta de progreso y la marginación en que se encuentran. De esta manera recobrarían su excepcional vigor originario y se impediría su extinción.[56]

[54] *Ibid.*, p. 66.

[55] *Loc. cit.*

[56] Vicente Lombardo Toledano, "Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla"…, pp. 21-58.

La propuesta de integración nacional la presenta como parte de la escuela del proletariado, que no debe imitar modelos extranjeros sino estar adecuada a sus circunstancias y deseos, pero tampoco será laica, católica, racionalista, o "de acción" sino dogmática (algunos traducen este término por socialista) que enseñará al hombre a producir y a defender su producto.[57] La orientación educativa sería humanista. A partir de esta perspectiva Lombardo Toledano plantea su interpretación del problema del indio que lo hace por tanto con una visión culturalista. Así piensa que sería bueno rescatar las costumbres indígenas para instaurar un régimen de amor y justicia.[58]

La expoliación colonial

Respecto a la génesis del problema indígena, o sea el proceso de indianización, Vicente Lombardo Toledano lo remonta a la época del colonialismo hispano. Aquí se entiende por indianización el hecho histórico que convirtió al aborigen prehispánico en indio al reducirlo a una situación de servidumbre.

Para Lombardo el régimen opresivo del dominio hispano fue el que generó tan perdurable cuestión. Afirma: "La dominación duró 300 años, en el transcurso de los cuales España logró borrar todo vestigio de organización social de las razas aborígenes, persiguiendo las costumbres, los usos y las manifestaciones de su vida propia"[59] para imponerles una cultura completamente ajena a sus tradiciones. En este primer acierto enuncia la destrucción de la cultura prehispánica como elemento primordial de la conversión del nativo en indio. Para

[57] *Ibid.*, p. 70.

[58] *Ibid.*, p. 71.

[59] Vicente Lombardo Toledano, *La libertad sindical en México (1926)*, México, Universidad Obrera de México, 1974, p. 28.

justificar tan ominoso acto, sin embargo acto implícito de toda conquista, los invasores consideraron a los indígenas "como una raza inferior a la europea y tratada como tal: se reservaron para ellos los trabajos más duros y humillantes, generalmente sin retribución".[60] Con lo último mencionado y debido al despojo de su tierras queda completado el cuadro que determina el origen del problema indígena. Durante toda la colonia los indios conformaron, principalmente, la clase trabajadora. Esta etapa representa la causa de la existencia de indios, porque de él se vivió y a pesar de ello se le odió. Esas primeras tres centurias de vida del natural significaron para él la primera etapa de su explotación encarnada en las siguientes instituciones económicas: encomienda, repartimiento, hacienda, minería y obraje; la segunda la constituyen los ciento cincuenta años de republicana "igualdad".

Los indígenas nunca se han resignado a su situación por lo que han pugnado por transformarla en cualquier oportunidad que se les presenta: su incomunicación ha impedido orquestar acciones articuladas por lo que sus actos de rebeldía, variados y nutridos, siempre fueron reprimidos y castigados con el acentuamiento de su opresión, para su "escarmiento". Esa política no mejoró con el logro de la independencia. Un ejemplo lo fue el caso de los mayas que luego de su pacificación fueron vueltos al estado de servidumbre colonial[61] y por ese mismo hecho despojados de las raquíticas tierras que les quedaban; de esta manera aumentaron considerablemente sus superficies los latifundistas yucatecos durante el porfirismo. A partir del triunfo de la Revolución mexicana, Lombardo le asignará al Estado la función redentora de esos marginados grupos humanos, pero esto ya es contenido del

[60] *Loc. cit.*

[61] Vicente Lombardo Toledano, *El llanto del sureste*, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1977, pp. 36 y 37.

apartado final de este capítulo; mientras tanto ampliemos la manera cómo conceptúa el problema del indio.

Conceptuación de la cuestión del indio

Una parte de la manera como Vicente Lombardo Toledano entendió y enfrentó la cuestión indígena viene a ser semejante a como lo hicieron liberales y positivistas pero adaptada a las circunstancias del moderno desarrollo capitalista subalterno de México. Su actitud se opone al enfoque racista de plantear el problema, típico de liberales y positivistas. Deseo dejar claro que la semejanza que encuentro entre los pensadores "oficiosos" del siglo pasado y Lombardo Toledano radica en que todos pugnaron por el desarrollo de las relaciones de producción capitalista, naturalmente sus diferencias son notorias. Las circunstancias del desenvolvimiento del país determinaron que actuaran cada quien según su momento. La praxis de Lombardo no traspasó el umbral de dicho modo de producción muy a pesar de su reiteración de impulsar la implantación del socialismo en México. El rechazo que hace de algunas ideas sustentadas por las corrientes ideológicas de los pensadores decimonónicos no impide sostener que su indigenismo se nutra, en cierta forma, de elementos de ellas y las compagine con el marxismo, al fin y al cabo de esas ideologías adopta las ideas que demanda las circunstancias del capitalismo dependiente mexicano. Sus ideas indigenistas no son la excepción de su pensamiento en general.

Vicente Lombardo Toledano niega el planteamiento racista, tesis sustentada por liberales, positivistas y fascistas para explicar el desarrollo de cualquier sociedad. Toda explicación que tome a la raza para fundamentar el progreso o atraso de sociedad alguna lo que en verdad hace es una falsa interpre-

tación de la historia.[62] Este rechazo de la idea de inferioridad racial se generalizó en nuestro país con el triunfo de la Revolución, puesto que lo que exigía el momento histórico no era precisamente la diferenciación biológica sino la integración económica. Lombardo, como hombre de la Revolución, hizo eco de esa necesidad. En el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940) explica, contra los proyectos nacionales decimonónicos, que es en realidad imposible *"resolver el problema de la incorporación de los núcleos indígenas en la vida de la nación mexicana* tratándolos como menesterosos, como individuos que extienden la mano para recibir una limosna, ni como irracionales, ni como retrasados mentales"[63] (subrayado de A.S.G.).

En el pensamiento de Lombardo al tratar el folclore indígena se evidencian las siguientes fases: primero, lo exalta (1924, 1931), luego lo critica (1936) como en este mismo apartado se demuestra y, finalmente lo vuelve a exaltar (1952, 1961). Sus juicios al respecto son contradictorios.

Como para él la Revolución de 1910 es el hecho a partir del cual ha de generarse toda justicia social, también representa el acontecimiento que iluminaría el camino para comprender en una nueva dimensión la cuestión indígena. La práctica indigenista postrevolucionaria, denuncia, ha tergiversado la problemática ya que sólo ha exaltado el sentimiento nacional, deteniéndose en el folclore.[64] Después de la pacificación del país se inicia en México "un indigenismo de snob entre los literatos de café y los turistas audaces e ignorantes que vienen a descubrir a México y publican, en proporción

[62] Vicente Lombardo Toledano, "Falsedad de la interpretación racial de la historia de América", en *El problema del indio…*, p. 142.

[63] Vicente Lombardo Toledano, "Incorporar a los indígenas a la vida de la nación" en *ibid.*, p. 157.

[64] Vicente Lombardo Toledano, "Cómo resolvió el régimen soviético el problema de las nacionalidades oprimidas (1936)", en *ibid.*, p. 106.

alarmante, sus hallazgos y sus juicios sobre nuestro país, contribuyendo a desfigurar la historia, la política y hasta el folclore de nuestra patria".[65] Es claro que el reproche que hace va orientado contra parte de los lineamientos del indigenismo oficial, que ha incitado la exaltación de las pintorescas costumbres indígenas, de cuya orientación él tampoco se aparta, sin embargo.

Así como rechaza la creencia de la existencia de razas superiores tajantemente, también lo hace contra la educación clerical que quiere mostrarse como la solución del problema concreto del natural: "El problema indígena de nuestro país no lo pueden resolver los misioneros religiosos. Cerca de quinientos años de fracaso lo demuestran",[66] debido a la incomprensión de la causa real del problema.

Frente a la tesis racial que pregona la cuestión del indio como un problema de inferioridad congénita, Vicente Lombardo Toledano habla de la explotación económica, la imposición política y la destrucción cultural. Para encumbrar la integración del indio al desenvolvimiento de México se atreve a afirmar que el problema del indio no es de él sino de la nación, lo cual es innegable para el desarrollo capitalista del país, que en última instancia fue el beneficiario principal de las acciones de Lombardo aunque declarara lo contrario porque pugnó por integrar al indio al desarrollo capitalista del país.

Para afirmar su antiracismo connota, como elemento básico de su indigenismo, la igualdad de todos los hombres: "no hay razas inferiores ni superiores, sino regímenes de opresión

[65] Vicente Lombardo Toledano, "Falso indigenismo", en *ibid.*, p. 184.

[66] Vicente Lombardo Toledano, "Los indígenas y la Iglesia católica (1961)", en *ibid.*, p. 193.

y regímenes de libertad y justicia".[67] A partir de esta caracterización, ya mostrada en el "proceso de indianización", esbozará, como primer elemento determinante de la situación verdadera del indio el régimen de opresión en que se le ha mantenido. La explotación de su fuerza de trabajo, y no la consideración de su inferioridad racial, elemento falsificador de su real condición, es el punto nodal del problema del indio.

No solamente piensa que la cuestión del indio ha sido determinada por la opresión económica sino que han confluido varios elementos más. Apunta que otro "de los factores que más han contribuido en México a dividir y a desintegrar a la comunidad indígena, es la concurrencia de diversas autoridades sobre la misma comunidad, tanto desde el punto de vista de sus intereses económicos como de sus intereses sociales, políticos y culturales".[68] Este fenómeno ha estado presente desde la etapa colonial y aún perdura. Intereses económico-políticos de la clase social dominante son los que de una u otra manera han decidido la división o separación de lo que la geografía e historia unifican. Contra las etnias mexicanas ha privado la acción disolvente, disgregadora, método que siempre garantizó la victoria de sus explotadores. Ha significado el punto de apoyo de la conquista hispánica y mexicana —léase clases dominantes— sobre los indios. Esta política de división intraétnica e interétnica a fin de cuentas tiene una motivación económica, por tanto no puede encontrarse una explicación diferente si se analiza con rigor cualquier otra aparente causa.

En 1940 Vicente Lombardo Toledano fue designado uno de los representantes de México al Congreso Interamericano

[67] Vicente Lombardo Toledano, *Selección de obras. Antología*, México, Ediciones Partido Popular Socialista, 1972, p. 138.

[68] Vicente Lombardo Toledano, "Nueva división político-territorial de las zonas habitadas por indígenas", en *El problema del indio…*, p. 124.

Indigenista con sede en la ciudad de Pátzcuaro; ahí diserta acerca del problema fundamental del indio, explicitando que la situación de éste tiene como base su precaria situación económica. Si bien indica como aspecto determinante de la cuestión indígena el problema económico, no lo reduce exclusivamente a él. Observó que el indio es un sujeto con diversidad de problemas. Este certero enfoque reconocerá explícitamente cuán importante es dicho problema para el país. Puesto que el problema del indio tiene como base el aspecto económico, una proporción elevada de naturales están impedidos para participar en la economía de la nación y a la vez en la vida política y cultural. Debido a que su praxis benefició al desarrollo capitalista de México, interpretó con justeza que el problema del indio no es un problema de ellos sino del país,[69] que en esta etapa de desenvolvimiento estaba urgido —lo sigue estando— de mano de obra barata, por un lado, y de la ampliación del mercado interno, por otro. Reconoce que el problema es ingente para el Estado mexicano porque "los indígenas son el tronco de nuestra población actual",[70] constituyen el cimiento de nuestra nacionalidad, por lo que el país no puede pasarlos por alto.

Lombardo Toledano supo de la pluralidad étnica existente en el territorio mexicano, así como de su variado grado de desenvolvimiento y de sus múltiples problemas. Señaló que las comunidades indígenas "forman verdaderas minorías peculiares en el seno de la nación mexicana, que van desde la supervivencia de la forma tribal de los antiguos cazadores y recolectores de frutos, como la tribu yaqui, hasta el gran

[69] Vicente Lombardo Toledano, "Discurso pronunciado en Ixcateopan, Gro.", en *ibid.*, p. 162.

[70] Vicente Lombardo Toledano, "Los indígenas y la Iglesia católica", en *ibid.*, p. 195.

pueblo maya, con características de una nación en el sentido tradicional y antiguo de la palabra".[71]

Dentro de su pensamiento no pierde de vista, por sobre toda prédica, la integración de los indígenas al desarrollo nacional. Esa praxis de Lombardo es la que lo orilla a afirmar que la marginación económica, social, política y cultural del indio, es indispensable refrenarlas porque sucede que todavía practican "una forma de vida vegetativa, un régimen de producción de autoconsumo… métodos de trabajo arcaicos, un nivel de existencia que apenas permite el equilibrio biológico de los individuos mejor dotados y un atraso cultural dramático, con todas las supervivencias de los mitos y las supercherías correspondientes al salvajismo o a la barbarie".[72] Esta descripción evidencia esa necesidad integracionista, pues el desenvolvimiento nacional exige individuos "civilizados" para cubrir sus demandas, y para que los indios se conviertan en tal, es preciso que abandonen esa forma de vida, superen ese régimen de producción, mejoren sus rudimentarios métodos de trabajo, eleven su atraso cultural, en síntesis que se asimilen al desarrollo capitalista dependiente de México.

Con esa orientación integracionista acepta que el aislamiento y abandono de que han sido objeto las comunidades indígenas es lo que debe vencerse. Al indio le reconoce cualidades y hasta lo sobreestima al decir que "su carácter introvertido, sabio, altivo y señorial, sigue salvaguardando la soberanía de la nación"[73] por cuanto representa el origen de la nacionalidad, constituye el tronco de la población. Esto

[71] Vicente Lombardo Toledano, "Discurso pronunciado en Ixcateopan, Gro.", en *ibid.*, p. 170.

[72] Vicente Lombardo Toledano "Hacia una carta internacional de los derechos de las poblaciones indígenas", en *ibid.*, p. 188.

[73] Vicente Lombardo Toledano "Los indígenas y la Iglesia católica"…, p. 195.

viene a ser en realidad parte de la demagogia indigenista postrevolucionaria.

Mecanismos de liberación

Alternativas de solución

Las alternativas que sugiere Vicente Lombardo Toledano para enfrentar la cuestión indígena pretenden partir de su adscripción ideológica marxista, la cual adaptará a sus ideas premarxistas, no al revés. Así como en su planteamiento de la cuestión se observan dos etapas, también están presentes en las soluciones que bosqueja, pero tanto en un caso como en otro esas diferencias no son excluyentes sino más bien complementarias. Para él, la solución final del problema llegará cuando se supere la prehistoria —comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo— y se instaure el socialismo "etapa verdaderamente histórica donde el hombre se hace dueño de sí mismo y de la naturaleza".[74] Mientras esto acontece sugiere adoptar las soluciones que ese régimen ya ha practicado con las minorías nacionales.

La primera alternativa que esboza, que dicho sea de paso nunca abandonará, es de raigambre culturalista: la educación. Empieza por destacar a la comunicación interétnica como prioritaria para superar el problema y a la escuela le encarga la tarea con el fin de acrecentar el entendimiento de los grupos indígenas, castellanizándolos. Lograr semejante propósito no es lo único que sugiere sino que presenta ya desde 1924 un programa que desborda el marco escolar tradicional[75] al

[74] Vicente Lombardo Toledano, *Escritos sobre el movimiento obrero (1956)*, México, Universidad Obrera de México, 1975, pp. 105 y 106.

[75] Lombardo Toledano, "El problema de la educación en México…, p. 66.

pretender instaurar una escuela de franco propósito integracionista con cierta orientación humanista.

Debido a su proceso de radicalización ideológica marxista, Vicente Lombardo Toledano en 1933 le impregna una nueva manera de impulsar la intercomunicación étnica respetando las peculiaridades regionales puesto que:

> …el idioma no es un simple vehículo de comunicación entre los hombres: toda lengua revela el concepto de vida que tienen quienes la han forjado y la emplean. Por tanto sin el conocimiento exacto del modo íntimo de pensar de los núcleos de población autóctona de nuestro país, y sin un intercambio, entre ellos y nosotros, juicios y propósitos, la obra de unificación racial y social de México —tarea suprema del Estado seguirá desarrollándose—, como hasta hoy de un modo lento y difícil.[76]

Con esta misma cita se vuelve a corroborar la idea central que a su indigenismo le he asignado: integrar a los indios a las exigencias del Estado capitalista dependiente mexicano. Hasta aquí ya presenta un reconocimiento de las condiciones específicas de cada región para castellanizar; tiempo después reconocerá el bilingüismo. No hay que olvidar que en esta alternativa de solución queda evidenciada la evolución de su pensamiento marxista. En los párrafos siguientes se fundamentará la radicalización de sus ideas.

Hacia 1935 ya posee una ideología claramente marxista, además cabe mencionar un dato digno de tomar en cuenta: en este año visitó la URSS y a su regreso propugnó, para solucionar el problema del indio, el mismo tipo de medidas con las que el régimen soviético enfrentó el problema de las nacionalidades oprimidas, porque las considera geniales, sin embargo, como reconoce Stefano Varese, "no ayudó a la cau-

[76] Vicente Lombardo Toledano, *Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla…*, p. 14.

sa de los grupos étnicos mexicano pues el planteo pecaba de ignorancia y una extremada simplificación histórica"[77] motivado por la identificación de desarrollos totalmente diferentes.

A partir de este años se conformará la segunda alternativa de solución de la cuestión indígena que Lombardo aportó. En principio caracteriza a México como un país multinacional, cuyos orígenes los remonta hasta antes de la llegada de los españoles, por lo que apunta como naciones dominantes, en cada etapa de la historia del país, sucesivamente, a aztecas, españoles y mestizos. Para hacer comprender esa interpretación señala como rasgos peculiares de toda nación la comunidad de hombres, lenguaje e historia cohesionados por la economía. En sus palabras, así define la nación: "es un proceso o producto de la historia, una comunidad de lengua, una comunidad de territorio, una comunidad económica, y, al mismo tiempo, una comunidad de carácter, una comunidad psicológica, que se expresa como una suma de estos factores particulares o analíticos, en una cultura también inconfundible".[78] Literalmente transcribe la definición de José Stalin y adjudica este concepto a los grupos indígenas mexicanos pasando por alto sus particularidades. Nación y etnia son conceptos irreductibles, cada uno connota desarrollos totalmente dispares.[79]

[77] Stefano Varese, "Una dialéctica negada", en Varese *et al., En torno a la cultura nacional*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, p. 144.

[78] Vicente Lombardo Toledano, "Cómo resolvió el régimen soviético el problema de las nacionalidades oprimidas", en *El problema del indio…*, p. 83.

[79] El concepto de nación significa un producto histórico bien determinado: la nación es el producto de la liquidación de la feudalidad y el ascenso del capitalismo. Lenin escribió: "La época del triunfo definitivo del capitalismo sobre el feudalismo estuvo ligada en todo el mundo a movimientos nacionales. La base económica de estos movimientos estriba en que, para la victoria completa para la producción mercantil es necesario

Conforme la trasposición mecánica que Lombardo hace de la realidad soviética a la nuestra, encontramos que en México existirían cincuenta y seis nacionalidades oprimidas, practicándose un colonialismo interno donde los mestizos vendrían a ser —sin distingo clasista— la nación colonialista y los indígenas las naciones expoliadas. Su solución se lograría luego de la instalación en el país de un gobierno proletario semejante al de la Unión Soviética, y pregona, de ahora en adelante el programa de acción puesto en práctica por la URSS con alguna leve modificación. Esas acciones las resume así:

1. Cambio de división política territorial de Municipios y Estados habitados por indígenas para hacerlos homogéneos;
2. Autonomía política total;

---

que la burguesía conquiste el mercado interior, es necesario que territorios con población de un solo idioma adquiera cohesión estatal eliminándose cuantos obstáculos se opongan al desarrollo de ese idioma…" (en *Obras escogidas*, t. 1, Moscú, Editorial Progreso, 1979, p. 606). Como puede advertirse es el desarrollo económico el que impulsa la conformación de naciones. No así el de etnia, que a veces, lo cual sí puede aceptarse, se emplea como sinónimo de tribu. La etnia, si bien reúne gente del mismo tronco racial, lo que la define son los valores culturales: materiales o infraestructurales y espirituales o super estructurales. A la etnia le es común la lengua, la participación en la producción, las normas de convivencia familiar, los mitos, los recuerdos del pasado (Alejandro Lipschütz, *Marx y Lenin en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1974, p. 105 y Francisco Javier Guerrero, "La cuestión indígena y el indigenismo", en Guerrero *et al., Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, p. 79). La confusión entre etnia y nación surge cuando se considera a aquélla como una conformación socioeconómica sin reflexionar en que está integrada dentro de la división de clases de la sociedad y nación del territorio en que habitan sus integrantes. (Ruth Arboleyda y Luis Vázquez León, "Mariátegui y el indigenismo revolucionario peruano", en *Historia y sociedad*, 2ª época, núm. 21, 1979, p. 7).

3. Fomento de las lenguas vernáculas: darles alfabeto y gramática a las que no la tienen;
4. Crear fuentes de producción económica;
5. Colectivización e industrialización del trabajo agrícola en trabajo común; acabar con la ley del patrimonio parcelario ejidal;
6. Supresión de la propiedad privada y de la posesión individual de la tierra;
7. Fomento de las escuelas donde se imparta una educación vernácula pero bajo la protección del proletariado industrial.[80]

[80] Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio…*, pp. 106 y 107. Aquí creo conveniente referir las principales posturas como ha sido entendida la cuestión nacional. En realidad, la polémica de la cuestión nacional la inició dentro del campo del marxismo, Marx y Engels, y la retomaron Otto Bauer, Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo, Vladimir llich Lenin y José Stalin. Acerca de este tópico la discusión parece eterna. Con esta nota, sin embargo, no deseo polemizar, sino sólo referir la manera como la Revolución soviética hizo frente al problema de las minorías nacionales oprimidas por el régimen zarista. Esta revolución es la que permitió llevar a la práctica la interpretación leninista basada en la distinción entre naciones opresoras y naciones oprimidas, aquéllas practicaban una situación de colonialismo interno sobre éstas propugnando en su lugar el reconocimiento de la autodeterminación nacional, como solución de tan inconcebible situación, que a su muerte continuó José Stalin bajo la consigna del derecho de los pueblos a la separación estatal. Para evidenciar esa medida proletaria, enfatiza en su evolución caracterizando tres fases, a saber: 1ª Al comienzo de la Revolución se elabora la "Declaración de los derechos de los pueblos a la separación"; 2ª Entre 1918-1920 se realiza la división administrativa según el principio nacional; 3ª En 1921 se plantea, en razón de la práctica, la política a seguir con respecto a los trabajadores y pequeños burgueses de las regiones autónomas aplicándose todo un programa bien delineado. Este acota para la consecución de la igualdad nacional, esbozados por el mismo Stalin, los siguientes puntos: a) Desarrollo y fortalecimiento de la organización estatal soviética, fundadas en las peculiaridades nacionales; b) Organización de tribunales, administración, economía, órganos del Poder adaptados a las circunstancias regionales; e) Desarrollo de la prensa,

En torno a los puntos enumerados giró la alternativa de solución que predicó y que en ningún momento riñó con la primera solución expuesta, más bien dichos señalamientos los adaptó a ésta, para muestra he aquí un ejemplo: "la escuela mexicana es la que va a explicar, científicamente el proceso de la historia, la que va explicar científicamente la verdad, la que va explicar científicamente la relación entre los hombres, la que va explicar científicamente el proceso futuro de los hombres y de los países",[81] o sea, sigue viendo en ella el motor de transformación, la base de concientización. Esto lo afirma en un texto publicado, para mayor evidencia de su práctica caracterizada como reformista, bajo el título "La educación socialista, producto legítimo de la Revolución mexicana" (1939).

Por su intento de salvaguardar las peculiaridades de las comunidades indígenas y fomentar sus expresiones enuncia la necesidad de que "debe expedirse la legislación respectiva, para rectificar la división político-territorial de los municipios o distritos homogéneos en lugar de dividir arbitrariamente a la masa indígena en diversas jurisdicciones"[82] cuyas consecuencias han venido a suprimir su desenvolvimiento autónomo.

En su discurso pronunciado como delegado de México ante el citado Congreso Indigenista Interamericano (1940) deslinda, nuevamente, de la solución racial su propia solución. En estos términos se expresa:

---

escuela, cultura en la lengua materna; d) Conscientización de la unidad de campesinos y proletarios. *Cfr*. José Stalin, *Obras completas*, t. 5, México, Editorial Actividad EDA, 1978, pp. 26, 44-45, 47-51, 198-205, 245. Pienso que con la enumeración de medidas tomadas por el régimen soviético no pueden quedar dudas de la transcripción literal que Lombardo hace para pretender solucionar el problema del indio.

[81] Vicente Lombardo Toledano, "La educación socialista, producto legítimo de la Revolución mexicana (1939)", en *El problema del indio…*, p. 119.

[82] Vicente Lombardo Toledano "Nueva división político-territorial en las zonas habitadas por indígenas", en *El problema del indio…*, p. 126.

> Hay dos maneras de resolver el problema indígena, apresurando el mestizaje en todas las formas posibles, presionando a los indígenas para que se mezclen en la población blanca y desaparezcan como grupos diferenciados en el seno del pueblo de su país; o bien, respetando a los núcleos de indígenas y todas sus características, ayudándolos a que se desenvuelvan con el propósito de que se incorporen a la economía de su país y lleguen a ser factores de importancia en la vida material y cultural de su patria.[83]

El primer método ha sido el tradicional (durante todo el siglo XIX se propuso), el segundo es el puesto en práctica luego del triunfo de la Revolución, y claro se inclina, porque es uno de sus artífices, por el último, y sigue sosteniendo a la educación como el aspecto esencial para solucionar el problema, por lo que postula como indispensable, parecido como lo hizo la URSS, dar tierras a los indígenas con los elementos básicos para que la hicieran producir. Es patente que la incorporación que plantea del indio no es al proceso revolucionario, como debiera ser por su adscripción ideológica, sino a la economía del país. En fin, sin apartarse de esa pretensión, en escritos posteriores, abunda al respecto, detallando la forma para realizarla:

> *a)* La dotación de tierras suficiente para cada comunidad indígena. *b)* La refacción y la dirección técnica de los cultivos, en relación con el plan nacional de desarrollo agrícola. *c)* La organización de la producción y de la venta de los objetos de arte popular, para su mejor rendimiento económico. *d)* La creación de industrias nuevas, pequeñas o grandes, de acuerdo a

[83] Vicente Lombardo Toledano, "Discurso ante el Primer Congreso Indigenista Interamericano"…, p. 132; también reproducido bajo el título "Independencia por dentro y por fuera", en *México Indígena, INI 30 años después*…, pp. 53 y 54.

las características materiales y sociales del medio y la ubicación geográfica de la comunidad indígena.[84]

La tesis predominante en el pensamiento indigenista de Vicente Lombardo Toledano es el problema de la integración de los naturales al desarrollo económico de la nación mexicana, el generado por la Revolución de 1910, y para hacerlo realidad adopta sin adaptar el programa con el que el régimen soviético enfrentó el problema de las minorías nacionales. Queriendo evitar la contradicción de "desindigenizar al indio sin que deje de serlo", afirma: "Es menester incorporar a los indios, no en la cultura, frase vaga y presuntuosa, sino en la vida material de la nación mexicana. Lo demás vendrá por añadidura". Complementa la idea al proponer explícitamente sacarlo de la servidumbre y marginalidad en que se encuentran, proletarizándolos.[85]

Primero demandó, como solución, la castellanización (1924), luego de conocer en sus fuentes directas al marxismo pregonó todavía la castellanización pero sugirió tomar en cuenta las especificidades regionales (1933), y después de su viaje a la URSS, ya maduro su pensamiento, sostuvo el bilingüismo por lo que aconsejó emplear las lenguas nativas hasta el tercer año de enseñanza primaria, sin perjuicio del aprendizaje del español.[86]

Al mismo tiempo recomienda como algo irreemplazable cambiar la actitud despectiva con que se ha visto al indígena y para coadyuvar a ello precisa estudiarlo. Sentencia: "tenemos que tratarlos como hombres, como seres humanos, y la

[84] Vicente Lombardo Toledano, "Incorporar a los indígenas al progreso de la nación (1940)", *op. cit.*, p. 156; Lombardo Toledano, México, Federación Editorial Mexicana, 1972, p. 86.

[85] Lombardo Toledano, "Incorporar a los indígenas…", p. 156; Lombardo Toledano, *Selección de obras*…, p. 86.

[86] *Ibid.*, p. 86.

única forma de hacerlo es saber qué quieren, qué piensan y qué se proponen, cuál es su tradición, cuál es su esperanza, y esto sólo los métodos científicos lo dan. Hay que estudiar y resolver científicamente, antropológicamente, los problemas de los indios de México".[87] En esto tampoco es original, casi con las mismas palabras reitera lo que Manuel Gamio ya había escrito en 1916, lo que no implica que a través de este juicio afirme la influencia de Gamio sobre Lombardo, aunque podría suponerse. No, lo que sí es posible sostener es una coincidencia a todas luces evidente, explicable porque ambos contribuyeron al desarrollo capitalista postrevolucionario, lo cual es indiscutible.

Para 1952 esquematiza más claramente sus alternativas de solución de la cuestión indígena clasificando las reivindicaciones en dos tipos: las de orden económico, social y cultural, por una parte; y las de orden político, por otra. En 1954 ya vislumbra que la incorporación del indio a la vida de la nación mexicana implica no sólo su participación en la economía sino en la política, aspectos que lo posibilitarán formar parte de la unidad nacional.[88] En 1961 reitera que: "Mientras no se incorporen los núcleos indígenas en la producción económica del país, liquidando la economía de autoconsumo que todavía caracteriza a buena parte de ellos, no habrá solución para la miseria y la ignorancia en que se encuentran, y seguirán viviendo al margen de la gran comunidad nacional. La tarea redentora, que no es subjetiva sino bien objetiva, sólo la puede emprender el Estado. La comunidad cristiana tiene veinte siglos de existir y no ha modificado en un ápice las condiciones en que viven las mayorías trabajadoras de la

[87] Lombardo Toledano, "Incorporar a los indígenas al progreso de la nación"…, p. 157.

[88] Vicente Lombardo Toledano, "Derechos de los indios de América" (1954), *El problema del indio…*, p. 181.

ciudad y del campo, siempre explotadas, primero por los señores feudales y después por los elementos de la burguesía".[89]

La disyuntiva de solución que sugiere Vicente Lombardo Toledano para reivindicar la causa indígena la relega al Estado, sin considerar el papel que pueden jugar dentro del proceso revolucionario. Claro, esto justificado porque fue un hombre representativo de la Revolución mexicana y, la verdad nunca actuó como un marxista revolucionario porque su praxis no pretendió el cambio cualitativo de las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de México; pensó el advenimiento del socialismo mediante medidas jurídicas y educativas, impulsadas por el mismo gobierno, quien primero tendría la responsabilidad de modernizar la situación del país. El indio, en este sentido, primero debería proletarizarse y, finalmente, por la evolución misma de los acontecimientos, le sería restituido su carácter humano al establecerse el socialismo. El indio, en el proyecto lombardista, es un ser aprisionado por la historia, no su realizador.

Táctica reivindicacionista

Para impulsar la política integracionista del indio a la vida nacional mexicana, Vicente Lombardo Toledano impregnó en todas las organizaciones donde participó esa orientación. Su vida política tuvo como campos de acción las organizaciones sindicales y los partidos políticos. Dentro de las primeras participó muy activamente, y en todas con funciones de dirección, en la Confederación Obrera Regional Mexicana (CROM), Confederación General de Obreros y Campesinos de México (CGOCM), Confederación de Trabajadores de México (CTM), Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL). Respecto a los partidos políticos fue militante del Partido Labo-

[89] Lombardo Toledano, "Los indígenas y la Iglesia católica"…, p. 193.

rista Mexicano (PLM), del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y fundador del Partido Popular, más tarde denominado Partido Popular Socialista (PPS).

Dentro de las organizaciones sindicales donde participó sólo logró imponer un cierto contenido indigenista en la CROM, en la que fungió como secretario de educación. Desempeñando esa función, en la VI Convención celebrada en Ciudad Juárez, Chihuahua, Lombardo presentó su primer informe sobre la educación obrera, texto conocido como *El problema de la educación,* que vino a ser un balance del estado de la educación pública en México y en donde por vez primera bosquejó la marginación que padecen los indígenas instando a sacarlos de esa situación, favoreciendo la comunicación interétnica por medio de la castellanización. Al abandonar la CROM se dio a la tarea de organizar otra central de trabajadores, cuyo resultado fue la fundación de la CGOCM en 1933, de la que fue su único secretario general y, vuelve a tomar en cuenta a los indígenas que asimila bajo el término campesinos. Su política integracionista nunca la pone en entredicho. Sin embargo esta central tiene efímera vida pues se disuelve como tal y sus sindicatos pasan a formar parte de la CTM, a la que Cárdenas veda afiliar a campesinos para los cuales les reserva una organización propia, la Confederación Nacional Campesina (CNC), que tomará como miembros a los indígenas. La CTAL estuvo integrada por sindicatos de obreros y hasta donde sabemos no tuvo en su seno ninguna organización exclusivamente indígena, por tanto no puede inducirse que haya pugnado como punto concreto de sus acciones, reivindicaciones indígenas.

Respecto a su militancia partidista, ni en el PLM ni en el PRM desempeñó puestos de dirección que le permitieran influir y a partir de esa posición remitir puntos con los cuales enriquecer su política (ideas) indigenista. Este no es el caso del Partido Popular, que fundó y del cual fue su principal

líder. Como marxista le impregnó a este partido una orientación de izquierda. Conceptuó a la izquierda como una actitud ideológica consistente en luchar por la transformación del régimen social basado en la propiedad privada de los medios de producción. A la izquierda la considera como el partido de la clase obrera cuyos objetivos son inmediatos y futuros:

> Los inmediatos son la organización política de la clase trabajadora con sus metas particulares de cada momento, y los futuros son el establecimiento del Socialismo. Esos objetivos deben alcanzarse a la luz de los principios del materialismo dialéctico y de la línea estratégica y táctica que de esa filosofía se desprende, de acuerdo con el país que se trate, y con una etapa histórica determinada".[90]

Esos principios vinieron a ser, con esa concepción, los que normaron la organización del Partido Popular que nació el 20 de junio de 1948.

Además de la ideología marxista, determinaron el surgimiento del Partido Popular dos acontecimientos que cada día más nítida presencia tienen en el país, muy bien distinguidos por Lombardo:

> *a)* la perspectiva de una inmediata penetración imperialista, toda vez que al concluir la guerra mundial Estados Unidos emergía de ésta fortalecido económico, política y militarmente; *b)* el progresivo abandono estatal del programa popular, en virtud de que el despegue industrial implicaba un creciente peso de la burguesía en toma de decisiones".[91]

[90] Sol Arguedas, *¿Qué es la izquierda mexicana? (encuestas)*, s.p.i., p. 15.

[91] Carlos Pereyra, "El Partido Popular: 30 años de edad y decadencia", en *Revista Proceso*, 1978.

El PP nace para luchar contra la acechanza del imperialismo norteamericano y para reorientar la política del Estado a fin de llevar la Revolución mexicana, mediante una serie de medidas sociales, al cumplimiento cabal de sus metas: la justicia social. Desde la explicación de su *Razón histórica* queda signado su proyecto indigenista al decir que el partido: "Impulsará con energía el progreso económico y social de los núcleos y comunidades indígenas, con la mira de extirpar toda supervivencia de segregación y estancamiento de la población autóctona".[92] Esto es, luchar por su integración a la vida mexicana. Otra vez, en la composición del partido encontramos esa norma lombardista de actuar paternalmente frente a los indígenas, ya que no le reserva ningún lugar específico ni función concreta. La misma composición del partido también así lo sugiere, pues sólo le otorga reconocimiento militante a hombres y mujeres de todas las clases populares formadas de obreros, campesinos, clase media, intelectuales progresistas y miembros del ejército.[93] ¿Por qué esos sectores de clase y no otros? Porque son los únicos que tienen una concepción de la Revolución mexicana. Aunque los indígenas pueden estar incluidos en el campesinado, empero, como no tuvieron ni tienen —según Lombardo— una concepción de la Revolución mexicana,[94] por estar al margen de la vida nacional, lo que precisa es su integración a ella.

Por eso dentro del programa del Partido Popular ya incluye, de manera muy clara, la política que el Estado ha de

[92] Partido Popular, *Razón histórica, principios, programas y estatutos del Partido Popular*, México, 1948, p. 12.

[93] Vicente Lombardo Toledano, "El carácter y la lucha del Partido Popular", discurso pronunciado el 20 de junio de 1953 con motivo del V aniversario de la fundación del P.P., México, Hemeroteca de la Universidad Obrera de México, p. 8.

[94] Un ejemplo nítido es el libro de Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, México, FCE, 1952.

seguir para incorporar a los indígenas. Esto está señalado en el artículo 14º que literalmente dice:

> Plena participación de los núcleos indígenas en la vida económica y social del país, por medio de:
>
> *a)* El estudio científico de los problemas fundamentales de los diversos núcleos indígenas, con el propósito de robustecer y ampliar la unidad de la nación;
> *b)* El empleo de las lenguas nativas en la enseñanza que se les imparta, con simultáneo aprendizaje del español;
> *c)* La dotación de tierras suficientes para cada comunidad indígena;
> *d)* La refacción y la dirección técnica de los cultivos, buscando aumentar sus rendimientos;
> *e)* El aprovechamiento racional de sus riquezas y recursos naturales, en beneficio propio;
> *f)* La creación de industrias dentro de las regiones indígenas, de acuerdo con las características geográficas y sociales del medio;
> *g)* El fomento de las artes populares y su organización sobre bases de progreso económico.[95]

Esta programación apunta reivindicaciones económicas y culturales que precisará años después. En 1952 al ser nominado, por el partido que fundó, candidato a la presidencia de la república detalló la política indigenista por la que siempre pugnó. Concretamente la expuso en el primer discurso que pronunció como tal en un lugar de remembranza prehispánica: Ixcateopan, Guerrero. Agrupó en dos categorías el plan de acción indigenal para solucionar la variada e ingente problemática del indio, por un lado, acotó a las de orden econó-

[95] Partido Popular, *Razón histórica*…, p. 18.

mico, social y cultural; y por el otro, a las de orden político.[96] Entre las primeras están:

1. Confirmación de la propiedad de las tierras comunales;
2. Incorporación de las tierras de las comunidades indígenas en el sistema ejidal del país;
3. Estudio de los recursos de las tierras de las comunidades indígenas para que sean explotadas racionalmente;
4. Proyección y realización de obras de irrigación en las tierras de las comunidades indígenas;
5. Reforestación de las comunidades indígenas;
6. Agricultura mixta en los terrenos comunales;
7. Caminos que liguen a las comunidades indígenas con los centros de consumo próximos;
8. Establecimiento de centros industriales de importancia en las regiones (de territorios pobres);
9. Cooperativas de producción y de venta;
10. Contratos colectivos de trabajo para los miembros de las comunidades indígenas;
11. Prohibición del trabajo gratuito de los indígenas;
12. Sanatorios y hospitales;
13. Enseñanza elemental en las lenguas vernáculas.

Y, de las segundas:

1. Respecto al régimen de gobierno tradicional;
2. La modificación de la división político-territorial de los municipios.

Estos lineamientos programáticos son novedosos por la incorporación de puntos de la política que permitió a la URSS resolver el problema de las minorías nacionales que la componen. Más allá de esa adopción mecánica, lo que muestra es

[96] Lombardo Toledano, *El problema del indio*…, pp. 162-167.

la procuración de un proyecto de nación que de una u otra manera vino a confluir al desarrollo del capitalismo en México. La integración del indio a la vida nacional no ha tenido como resultado su mayor participación en los beneficios de la riqueza que contribuye a producir sino a adaptarlo mejor a la explotación que el mismo desenvolvimiento del país exige. Toda vez que Lombardo Toledano subordina el interés clasista del proletariado al desarrollo burgués, y en él abarque a los indígenas, su táctica indigenista no produce resultados satisfactorios para los grupos étnicos y si los hubiera llevado a la práctica, como con creces lo ha hecho la política gubernamental, el beneficiario principal hubiera sido el sistema, no el indio, porque éste, al igual que hace siglos continúa debatiéndose en la miseria más abyecta, verdadera causa de su supervivencia como tal.

Lo que parece paradógico en la teoría indigenista de Vicente Lombardo Toledano es que sólo a la vuelta de la URSS descubra de manera precisa la problemática de los indígenas de México y a partir de entonces procure que las medidas tomadas por aquel país para superar el colonialismo interno sean arraigadas aquí. Ese contacto le permitió determinar la causa del deformado desenvolvimiento de los grupos étnicos de México, pero erró al identificar las diferentes etapas de desarrollo de cada país y entre etnia o tribu con nación. De esta confusión es como puede comprenderse la yuxtaposición de querer solucionar la problemática de los indígenas de la misma manera como el régimen soviético superó la opresión que el régimen zarista mantuvo sobre las minorías nacionales.

El paternalismo es otro de los reproches que se puede hacer a las ideas indigenistas de Lombardo Toledano. Bajo ninguna circunstancia considera al indio capaz de resolver por sí mismo su problemática, le niega toda capacidad revolucionaria. Esto porque desconoce las múltiples manifestaciones indias emprendidas para recuperar el hilo de su historia des-

pojándose de la opresión que padecen. En su prédica indigenista aflora una alta dosis de paternalismo porque considera a los indios incultos, sin proyecto civilizatorio alguno. Frente a los cargos que hace de la vida "incivilizada" de los indios (la supervivencia de mitos y supercherías) se hace necesario recordar que si mantiene esas prácticas culturales se debe a la misma situación opresiva en que han vivido, porque no hay que olvidar que la cultura es una creación humana que responde a necesidades histórico-geográficas. La razón de ser de la cultura no es el deleite espiritual, ésta es sólo una interpretación superficial que impide escudriñar la realidad cultural de cada agrupación humana. Esa práctica cultural "incivilizada" que Lombardo detecta entre los indios es un producto de la opresión a que los ha reducido la conquista, hecho que olvida.

A la educación le adjudica un papel prominente para la solución de la problemática del indio. Nunca abandonó la creencia de que la educación, al igual que lo estimaron los pensadores decimonónicos, sería el elemento motriz para la solución de la cuestión, la convirtió en el eje de toda solución a la cuestión del indio. Esta idea aún campea en la burocracia que tiene encomendada la redención del indio. "Más y mejor educación" es la frase que sintetiza la intención liberal para reformar la sociedad. Lombardo no se aparta un ápice de esta manera de pensar.

A lo largo de la exposición de los escritos de este político mexicano encontramos la repetida afirmación de que los indígenas viven al margen del desarrollo económico, social, político y cultural del país. Lombardo afirma que tal marginación es uno de los problemas urgentes de resolver, constituyéndose él en uno de sus corifeos al sugerir la integración de los naturales a la vida mexicana. Al respecto cabe aclarar que los indígenas, desde la conquista, nunca han estado fuera de la vida económica, social, política y cultural de la etapa colonial, primero, y, de la etapa republicana, después.

Siempre han contribuido, en la medida de las exigencias de cada periodo; la opresión que padecieron durante la etapa colonial casi continúa exacta durante la etapa republicana. La marginación, entendida como "la falta de participación de individuos y grupos en aquellas esferas en las que, de acuerdo con determinados criterios, les correspondería participar,[97] ha sido una constante entre los grupos étnicos ya que no han participado de los beneficios de la riqueza que producen, de la posibilidad de mejorar su *status* social puesto que ocupan el lugar más bajo de la estructura de la sociedad mexicana,[98] de la autonomía para gobernarse, de la cultura —producto de la contribución de todos los grupos humanos— a la que también han enriquecido. La marginación, como fenómeno social, no excluye la explotación, sino la contempla. Por eso Lombardo, al pregonar la integración de los indios a la vida nacional, hizo de la marginación un mito pues no percibió que la explotación no excluye la marginación, más bien la contiene.

Finalmente, es conveniente traer a colación un hecho significativo de las ideas indigenistas de nuestra América. Vicente Lombardo Toledano interpreta la problemática de los indígenas y su solución al margen de las teorías indigenistas ya delineadas para los años en que escribe. Ignora las ideas de Manuel Gamio y de José Carlos Mariátegui. Su postura encarna los errores de muchos intelectuales progresistas de nuestros países: soslayar la realidad, adoptar mecánicamente esquemas teóricos sin adaptarlos a las circunstancias específicas y descuidar la creatividad interpretativa para el conocimiento más verídico y objetivo de nuestra realidad.

[97] Citado por Víctor Bravo, en Héctor Díaz Polanco *et al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Juan Pablos, 1979, p. 106.

[98] Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1978.

IV. MARXISMO Y REALIDAD BOLIVIANA: JOSÉ ANTONIO ARZE Y ARZE

El indio dentro del contexto socio-político de Bolivia

René Zavaleta Mercado afirma que "Bolivia sufre la historia y no la hace. Desde los conquistadores recibe los sucesos del mundo y sus iniciativas, sus grandes iniciativas populares o simplemente nacionales son iniciativa de respuesta. Su existencia histórica se ha hecho una existencia decisiva".[1] Por lo cual una interpretación de los principales hechos acontecidos entre 1917-1959 no puede dejar de lado esa manera de concebir la historia de este país. En gran medida ayuda a explicar la política practicada por los diferentes gobiernos.

Bolivia, como casi ningún otro país latinoamericano, inició su transición al capitalismo por medio de una actividad minera, acentuada hacia el último cuarto del siglo pasado con la explotación del estaño, debido a la profundización del enclave. En este sentido Agustín Cueva expresa: "la minería del estaño pasó a constituir en Bolivia un típico islote de capital monopólico incrustado en una formación económica de base precapitalista".[2]

Fue la penetración del capital imperial el que, por la peculiaridad de la sociedad boliviana, generó, a fines de la

[1] René Zavaleta, *Crecimiento de la idea nacional*, La Habana, Casa de las Américas, 1967, p. 19.

[2] Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo xxi, 1978, p. 109.

centuria pasada y consolidó a principios de ésta, el régimen político "liberal-oligárquico". La aparente contradicción que expresa la denominación "liberal-oligárquico" se explica por la existencia de una estricta correspondencia entre el carácter no democrático del proceso de implantación capitalista y el carácter también no democrático que asume el Estado. Teóricamente es un gobierno liberal, pero de esencia autoritaria. Por ende, la correspondencia que se da entre el sistema económico implantado y el tipo de gobierno es evidente. Bolivia queda ubicada dentro de la peculiarización que para esa época se ha estipulado para América Latina: "El estado 'liberal-oligárquico'… es… la expresión superestructural del proceso de implantación del capitalismo como modo de producción dominante en las entidades sociales latinoamericanas".[3]

La etapa oligárquica de Bolivia termina hasta la mitad del siglo XX, no obstante los cambios de partido en el poder y las constantes asonadas militares. El 12 de julio de 1920, como hecho político fundamental de los primeros años que delimitan este apartado, cayó del poder el Partido Liberal que había gobernado desde 1899 por la victoria de la llamada *revolución ideal*.[4] Caracterizan las acciones de la política liberal "La entrega de territorios básicos a países limítrofes, [la continuación de] la usurpación de tierras de los indígenas para convertirlas en latifundios feudales, y ante todo la entrega de yacimientos de minerales, goma, quina, y otros productos a monopolios internacionales… El país tenía una apariencia de bonanza, pero debajo de la corteza bullían problemas prontos a estallar".[5] Es innegable, según la confrontación de datos

[3] *Ibid.*, p. 127.

[4] Alcides Arguedas, *Historia general de Bolivia*, La Paz, Arnó Hermanos Editores, 1922, p. 56l.

[5] Luis Antezana E., "Bolivia en la crisis de los años treinta", en Pablo González Casanova, *América Latina en los años treinta*, México, UNAM, 1977, p. 196.

estadísticos de la economía boliviana a partir del inicio de la administración liberal hasta sus últimos años en el poder,[6] que se dio una modificación social y económica en el país. El cambio de partido político en el poder en nada varió para enfrentar el problema indígena, ya que tanto el partido liberal como el republicano, orientaron su quehacer con la ideología liberal que otorgaba sólo garantías constitucionales de respeto, pero jamás puestas en práctica y con una educación insuficiente.

A la caída del Partido Liberal asciende al gobierno el Partido Republicano, que se concretó a teorizar protección especial al indio como punto programático para enfrentar su problemática. Bautista Saavedra, primer republicano en el poder, se convirtió en el modelo de represión del campesinado indígena: en 1921 reprimió la rebelión indígena del cantón de Jesús Machaca. Si esta bárbara acción la dispuso un conocedor de la sociedad indigenal, lo que demostró con la publicación de su trabajo *El ayllu* aparecido en 1910,[7] qué se iba a esperar de los otros gobiernos. Al igual que él Hernando Siles (1926-1930) favoreció la penetración imperialista[8] y reprimió las sublevaciones indígenas en Potosí, Chuquisaca y Cochabamba. Al segundo le correspondió enfrentar la crisis económica en 1929, la quiebra de la mayoría de las industrias incipientes desvalorizando, a la vez, la propiedad rural y urbana, y la disminución de las exportaciones de estaño,[9] lo que políticamente se tradujo en su caída. Luego de un interinato militar fue elegido Daniel Salamanca, otro republicano, en

[6] Ver los datos estadísticos citados por Alcides Arguedas, *op. cit.*, p. 552.

[7] Luis García Müller, "Pensamiento político liberal boliviano a principios del siglo XX: Alcides Arguedas. Pueblo enfermo" (Tesis de Maestría), Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1980, p. 105.

[8] Luis Alberto Sánchez, *América desde la revolución emancipadora hasta nuestros días*, Madrid, EDAF, 1975, pp. 309-310.

[9] Antezana, *op. cit.*, p. 194.

1931, a quien puede identificarse como un genuino representante de la oligarquia[10] y quien encontró en la represión el mejor instrumento de control de las reivindicaciones indígenas; además a él correspondió hacer frente a la Guerra del Chaco. Sobre este acontecimiento existe una gran discusión. Por parte nuestra sólo se enumeran las causas y consecuencias más significativas, reseñando sus interpretaciones. Para José Antonio Arze "En la Guerra del Chaco se disputó la hegemonía de dos firmas imperialistas sobre el triángulo chaqueño: la Estandar Oil, del lado de Bolivia y la Royal Dutch Shell Co., del lado paraguayo-argentino. Junto a estos protagonistas, juegan, por cierto, otros intereses capitalistas subsidiarios, como los de los vendedores de armamento, proveedores de guerra, etc.".[11] Más adelante justificó que la derrota que sufrió Bolivia se debió a los intereses de la Estandar Oil ya que "le era más ventajoso entenderse con los círculos paraguayos-argentinos". En esta afirmación basa su explicación de la existencia del oleoducto clandestino que iba a dar a manos de los enemigos. Más recientemente Luis Antezana interpretó que esta guerra la emprendió el gobierno boliviano para desviar la atención del pueblo:

> Salamanca encontró en el problema territorial del Chaco el motivo ideal para desviar la atención del pueblo y reprimir con más severidad al movimiento social. Aseguró que Bolivia derrotaría fácilmente a ese débil país, el Paraguay, con el "gran ejército boliviano", según el mito liberal. Sobre un posible triunfo

[10] *Cfr.* René Zavaleta Mercado, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", en Pablo González Casanova [coord.], *América latina, historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, 1979, p. 83.

[11] José Antonio Arze, "Introducción Sociológica al programa y al estatuto orgánico del PIR", en Partido de la Izquierda Revolucionaria, *Programa de principios y otros documentos*, Cochabamba, Bolivia, Editorial El Día, 1943, p. 15.

> bélico, Salamanca pensaba consolidar el régimen feudal-colonial de Bolivia. Sus asesores militares se mostraban muy optimistas y afirmaban que en poco tiempo "entrarían a Asunción con el látigo en la mano".[12]

Pero la realidad contrarió tal pretensión y Bolivia tuvo que deshacerse de 300 000 km² en beneficio de Paraguay. Por otra parte, contra la idea generalizada, por ejemplo la citada de Arze, de que la Guerra del Chaco la causó la pugna entre Estandar Oil y la Dutch Shell por el control de los "ricos" yacimientos petrolíferos del Chaco, René Zavaleta Mercado la refuta con la denuncia de que la Standar Oil, que explotaba los mantos petrolíferos de Bolivia, exportaba petróleo a Argentina por un oleoducto clandestino y que la gasolina iba a dar a manos de Paraguay. Este hecho fue la base para la nacionalización del petróleo por Bolivia en 1937, de tal suerte que si la motivación imperialista hubiese sido la determinante, se daba el caso de que la Standar Oil estaba a favor de sus enemigos.[13]

Lo innegable en la Guerra del Chaco es que evidencia la quiebra del poder político de los mineros y latifundistas pero que perduraría por casi veinte años más debido a que la derrota sufrida por Bolivia, además de la merma de su territorio, le trajo otras consecuencias, entre las que destacan la creación de una conciencia nacional; la concientización del proletariado, campesinado y pequeña burguesía de su imprescindibilidad en el combate pero ajenos a las decisiones del poder, ya que a través de la lucha entran en contacto solidario; así también viene a representar el fracaso de la república Iiberal.[14] en la que "el ejército, descontento contra los políticos, si bien toleró, en plena guerra, el traspaso de la

[12] Antezana, *op. cit.*, p. 202.

[13] Zavaleta Mercado, *op. cit.*, pp. 80-81.

[14] *Ibid.*, pp. 81 y 82; Zavaleta Mercado, *Bolivia: crecimiento de la idea nacional*, La Habana, Casa de las Américas, 1967, pp. 22, 23 y 34.

presidencia al señor Tejada Sorzacho (1934), luego reclamó para sí la plenitud del poder…; Blanco Galindo… David Toro y Germán Busch, reabren la era del militarismo, teñido más o menos de pasajeros matices socialistas".[15]

Por Jorge Ovando sabemos que existe un documento de la época que muestra la respuesta indígena a la Guerra del Chaco: *Manifiesto de las nacionalidades indígenas del Kollasuyo,* que tomó como lema "¡Pan, tierra y libertad!", en el que primero se hace un análisis histórico de la situación padecida por el indio:

> Vino la República, pero nada ha cambiado en nuestra situación de esclavos, de explotados, de parias. La República no hizo sino remacharnos en nuestro ignomioso estado de miseria… La revuelta que ahora se inicia, camaradas, es diferente, y asimismo serán las que sigan. El socialismo nos ha enseñado un camino y nos ha prestado [*sic*] más seguridad y fe. Ahora sabemos que también nos acompañan clases oprimidas de las ciudades, los obreros, los soldados, la clase media proletarizada. Nuestra lucha se torna disciplinada y adquiere un impulso revolucionario; nos encaminamos a la conquista de nuestra libertad de gobierno, mediante la creación de la República Indígena y Campesina de Kollasuyo…[16]

[15] Sánchez, *op. cit.*, p. 310.

[16] Citado por Jorge Ovando, *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*, Cochabamba, Editorial Canelas, 1962, pp. 403-404, tomado de la novela de Oscar Cerruto, *Aluvión de fuego.* Ovando aclara, respecto de la autenticidad del documento: "No hemos logrado saber si este Manifiesto fue redactado por Oscar Cerruto como parte de la trama de su novela o si se trata de un documento que circuló realmente en La Paz durante la Guerra del Chaco. Queda pendiente esta 'incógnita', que podía haber sido resuelta por el señor Cerruto si se hubiese dignado contestar a nuestra carta de 17 de mayo de 1957. Naturalmente nosotros nos inclinamos por la segunda hipótesis", p. 402.

Si bien este texto revela una influencia ideológica clara, es cierto también que muestra la exigencia de sacudirse la opresión. Más tarde, porque en esta guerra no lo logran, en la Revolución de 1952 los indígenas volverán a participar y su acción vino a ser más determinante, ¡qué más capacidad revolucionaria puede exigírseles!

En su gestión David Toro propugnó como hechos trascendentes la nacionalización del petróleo y la creación del primer ministerio del trabajo. Después gobernó Germán Busch (1937-1939) durante cuyo breve período se acentuó una política reivindicatoria pero acompañada de un autoritarismo ya tradicional en la política del país. A él lo sucedió Enrique Peñaranda (1939-1943) que ganó en elecciones a José Antonio Arze. Al ser derrocado Peñaranda, se instaló en el poder una Junta de Gobierno a la que seis meses más tarde y con señales de modificación política suplió Guadalberto Villarroel, respaldado por el Movimiento Nacional Revolucionario, pero el proyecto terminó dos años después al ser colgado. El gobierno de Villarroel pareció tener un cierto cariz benévolo hacia los indios, la verdad es que si bien:

> …promovió la reunión de un llamado "Congreso Indigenista"… fue la más risible comedia: cuando algunos indios, tomando en serio la agitación "agrarista" del Gobierno, empezaron a desarrollar actividades contra los grandes hacendados, los policías los apresaron como a "comunistas", como a agentes del "pirismo", y el propio Villarroel, en un discurso de clausura de ese Congreso, se vio precisado a decir a los indios que el Gobierno estaba dispuesto a ayudarlos, pero que la obligación de ellos era seguir siendo obedientes con sus patrones.[17]

Luego de una administración militar se convocó a elecciones en las que participó Víctor Paz Estenssoro, candidato

[17] José Antonio Arze, *Bolivia bajo el terrorismo nazifascista*, Lima, Empresa Editora Peruana, 1945, pp. 34 y 35.

del MNR, saliendo triunfador. La oposición de Ballivián a la llegada de aquél al poder provocó la Revolución de abril de 1952 y, cuya victoria logró imponerlo como presidente de la república.

La verdadera política indigenal seguida por los gobernantes bolivianos hasta la mitad del siglo XX consistió en la explotación del indígena y en el despojo de sus tierras: Bolivia (la clase social dominante) siempre ha vivido de los indígenas.

La Revolución de 1952 indiscutiblemente tuvo un carácter democrático-burgués que se palpa en la nacionalización de las minas y en la implantación de una tibia reforma agraria.[18] Afirmar que los portadores del carácter democrático-burgués de esta revolución lo eran el proletariado minero y las masas campesinas se debe a que la clase hegemónica boliviana era, la parte más progresista de ella, burguesa por su función pero no por su ideología. Esta clase social era más bien la que impedía la generalización del proceso capitalista. En verdad fue la pequeña burguesía —en México identificada como clase media— la que, aliada a la clase social explotada, desempeñó el papel revolucionario, comportándose como una suerte de pre-burguesía por cuanto tendía a crear la burguesía, transformándose ella misma como tal. El poder pasó a manos del Frente por un momento dominado por la clase obrera, a manos de la pequeña burguesía. Entonces, no hay duda de que una clase reemplazó a otra.[19] Porque la clase proletaria no tenía un proyecto propio no pudo sostenerse en el poder, no así la pequeña burguesía que con su programa de unidad

[18] Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, p. 434; *cfr*. René Zavaleta Mercado, *El poder dual*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 122 y 123; Partido de la Izquierda Revolucionaria, *op. cit*., p. 70.

[19] *Cfr*. Zavaleta Mercado, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia"…, pp. 100 y 101.

nacional y de construcción del estado nacional, hacía posible la aparición de la burguesía a nivel nacional,[20] logró consolidarse en el gobierno. Con la misma orientación desarrolló su gestión Hernán Siles Suazo. La política de los gobernantes durante estos años no contempló acciones concretas y coherentes para beneficiar a los indígenas fuera de algún pronunciamiento retórico, pero sí agudizó los despojos de sus tierras y la servidumbre en que se les tuvo.

Respecto a la estructura social del país es factible afirmar su heterogeneidad étnica. Culturalmente hoy se habla de un estado de estructura multinacional; socialmente ha estado integrado de dos clases sociales. Los sectores de la clase dominante la conformaron la oligarquía terrateniente, la "burguesía" minera y la pequeña burguesía. La clase explotada estuvo constituida por los campesinos y proletarios, cuya porción mayor la integraban los indígenas. En 1930 el país tenía casi tres millones de habitantes, el 80% de la población era indígena, aún sometidos a una condición servil. El proletariado minero y urbano no pasaba del 10%, el resto estaba conformado por la burocracia, los grande mineros y los terratenientes.[21] Sólo un 20% de la población hablaba español y el resto una gran variedad de "dialéctos". Para 1950 esa composición étnica no se había modificado sustancialmente ya que la población censada arrojó un total de 3 019 031 habitantes, de los cuales más de dos millones vivían en el campo, 2 450 000 eran indios.[22]

El cuadro general que Bolivia presenta durante los años aquí estudiados puede esquematizarse así: un país semicolonial, monoexportador de mineral, con producción agrícola semifeu-

[20] *Ibid.*, p. 102.

[21] Antezana, *op. cit.*, p. 193.

[22] Rigoberto Mac Lean y Estenós, *Indios de América*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1962, pp. 19 y 181; Ovando, *op. cit.*, p. 1.

dal, la tierra concentrada en unas cuantas manos y los campesinos sometidos a un régimen de explotación de servidumbre, sin derechos civiles; una industrialización lenta con predominio de la producción semiartesanal;[23] y estaba administrado políticamente por un régimen oligárquico-liberal inestable.

Bolivia, durante toda su historia, ha sido fundamentalmente un país indio. Los campesinos —indios y mestizos— son los que conservaron, y conservan, el modo de ser del país, y es sobre ellos que junto con los mineros —indios proletarizados— en quienes descansa la vida económica de esta nación. La caracterización de Bolivia como un país indio exige matizarse. El concepto indio aglutina a una gran cantidad de etnias, se ha dicho, cuyas diferencias culturales son múltiples pero tiene como común denominador su situación de opresión socioeconómica y destrucción cultural, originada por la conquista y que aún hoy perdura. La plurietnicidad boliviana la componen cincuenta y cuatro grupos, a saber: araona, aymara, ayoreo, baure, boroseses, canichana, carigues, casarabe, cavineña, cayuvava, chacobo, chama, chamakoko, chimane, chiquitano, chiriguano, choroti, guacanahua, guana, guarayo, guato, guisnay, itonama, jora, kuragua, leco, lengua, matacos, mojo, more, mosetene, movima, otuki, pacaguara, paunaea, pauserna, panoquiquias, poturero, quechua, reyesano, saraveca, simoniano, sinabe, sirineri, siriono, tacana, tapiete, toba, toromona, yamaigua, yari, yuqui, yaracare, zamuco. Esta diversidad de etnias, que poseen peculiaridades propias, es en lo que se han basado algunos indigenistas críticos para hablar de Bolivia al igual que otros lo han hecho de México y Perú como países multinacionales o plurinacionales. Ellos confunden etnia con nación.[24]

[23] Antezana, *op. cit.*, p . 193.

[24] Rigoberto Mac Lean y Estenós, *op. cit.*, pp. 181-184; y Jorge Ovando, *op. cit.*, pp. 27 y 28 citan una considerable cantidad de grupos étnicos de

Para comprender la relación que los indios mantuvieron con sus dominadores durante toda la historia boliviana se requiere citar ejemplos concretos. Tomaré el de la comunidad indigenista, institución aglutinadora y expresiva de sus relaciones internas y por medio de la cual se relacionan con la sociedad nacional.[25]

Hacia 1920 continúa en práctica, sin modificación alguna, a pesar del cambio de administración y partido en el poder, la ley de "ex vinculación de tierras de comunidad" y el desconocimiento legal de la existencia de las comunidades iniciada en 1874, y que se prolongará aún por dieciocho años. Claro está que no es posible pasar por alto, al menos mencionarlas para evitar enjuiciar tendenciosamente ciertas actitudes indigenistas, ya que ante la imposibilidad de cerrar los ojos frente a la realidad boliviana, librepensadores del país sugieren como medio para solucionar la cuestión indígena una educación que tome en cuenta sus particularidades; otros piensan que a través de la creación de garantías formales para la transferencia de las tierras.

Entre 1866 y 1938 se realiza el más intenso crecimiento del latifundio a costa de la propiedad indigenal.[26] El despojo de tierras ha sido para el indígena uno de los hechos más comunes de su historia. En 1950 el 91.92% de la superficie total era propiedad del 6.26% de habitantes, 697 hacendados poseían 16.233 854 hectáreas. Tan inmensa expansión territorial tuvo otro motivo, complementario de la situación del indio, el aprovisionamiento de mano de obra barata y

---

Bolivia pero son incompletas, por tanto la enumeración hecha se tomó del libro citado de Bonfil Batalla.

[25] Por la falta de información se restringe la muestra de relación del indio boliviano con la sociedad de ese país sólo con la comunidad indígena.

[26] Arturo Urquidi, *Las comunidades indígenas en Bolivia*, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1970, p. 68; del mismo autor, *Bolivia y su reforma agraria*, Cochabamba, Editorial Universitaria, 1969, p. 26.

segura. De ahí que latifundismo y servidumbre formen parte del mismo proceso que determinó la conversión del hombre aborigen en indio. Pero en 1938 pareció cambiar totalmente la situación indígena al introducir la Convención Nacional de ese año "en la Constitución Política del Estado dos medidas de innegable importancia: la 'función social' de la propiedad y el reconocimiento por parte del Estado, de la 'existencia legal de las comunidades indígenas'".[27] De esta manera quedaba instaurada una nueva forma de relación con los indígenas estatuyendo dicha Constitución que: *"El estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades* (Art. 165)".[28] En 1945 Villarroel, como prolegómeno a la reforma agraria promovió un congreso indigenal, del cual ya se refirió su singularidad, y dos años más tarde fue reproducido el artículo 165 de la Constitución de 1938 en el art. 168 de la Constitución de 1947,[29] siendo aún presidente Villarroel, quien además anexó un decreto, inmediatamente invalidado por otro. El primero reza así: "Quedan abolidos los servicios de ponguaje y del mitanaje. Los infractores a esta disposición serán sancionados con una multa de Bs. 500 por cada vez, estando las políticas facultadas para su cumplimiento coactivo y coercitivo. La denuncia es la acción popular y los denunciantes serán acreedores al cincuenta por ciento de la multa".[30] La disposición que la contravenía fue esta: "Las obligaciones de los colonos, inherentes a las fases agrícolas en las labores propias de hacienda, en ningún caso excederán de cuatro días de trabajo por semana. En las haciendas cuya labor por costumbre se realice en menor número de días persistirá ésta

[27] Urquidi, *Las comunidades indígenas…*, p. 67 y *Bolivia y su reforma agraria…*, p. 32.

[28] Arturo Urquidi, *Las comunidades indígenas…*, p. 154.

[29] *Ibid.*, p. 154.

[30] Citado por Urquidi, *Bolivia y su reforma agraria…*, p. 32.

sin modificación".[31] El ponguaje y la servidumbre indígena en los hechos no fueron suprimidos, sobrevivieron.

La historia de Bolivia registra la impasividad y participación de los indígenas en el conjunto de la sociedad. Han participado en la lucha por la independencia, la Guerra del Pacífico, la Guerra del Chaco y también lo hicieron en la Revolución de 1952, aunque nunca desempeñaron el papel dirigente, pero en la última, el indio se hizo presente de una manera más contundente, lo que obligó a reconsiderar su situación, que como dice Zavaleta Mercado entraron a la escena de la sociedad boliviana para quedarse por la acción del MNR que junto con los obreros los transformó en sujetos de la historia,[32] así, de aquí en adelante todo acontecimiento ulterior debería contar con ellos.[33] Su presencia fue lo que orilló a instaurar una política diferente a la hasta entonces seguida, de tal manera que el 2 de agosto de 1953, a poco rato del triunfo de la revolución, se inició la reforma agraria, la segunda en la historia de América Latina, fundamentada en los siguientes preceptos: "1) Función social de la propiedad; 2) la tierra es de quien la trabaja; 3) reconocimiento del principio de la propiedad privada; 4) derecho originario de la nación".[34] Esta reforma agraria cambió el *status* de las comunidades indígenas al establecer en su artículo 57 que quedaban constituidas en propiedades privadas, pero posibles de explotación colectiva. Aunque los objetivos de la reforma agraria parecían factibles de llevarse a la práctica, ésta no fue cumplida satisfactoriamente, más lo que sí reflejó fue la adap-

[31] *Loc. cit.*

[32] René Zavaleta Mercado, *El poder dual*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 218 y 219.

[33] *Cfr.* Zabaleta, "Consideraciones generales sobre la historia Boliviana"…, p. 107.

[34] *Ibid.*, pp. 40 y 41; y en Urquidi, *Las comunidades indígenas en Bolivia…*, p. 154.

tación de la situación de la tierra a las condiciones del desarrollo que generó la revolución democrático-burguesa, entre las que destacan la liberación de la mano de obra agrícola, la constitución de pequeños propietarios, la incentivación de la productividad y comercialización e inversión de capitales en el campo, la redistribución de la población, y la creación de un mercado interno.[35]

Debido a los datos apuntados queda confirmado que el indio fue utilizado por el desenvolvimiento capitalista-dependiente de Bolivia, de la misma forma como lo hizo el sistema colonial. En las guerras sirvió sólo como carne de cañón. El capitalismo no le reservó otro papel, por consiguiente el problema indígena perduró.

Vida y acción política

A pesar de que Bolivia es un país indio, los gobernantes han sido letrados, no indios. En América Latina las ideas marxistas anidaron entre los alfabetas, quienes al profundizar en su conocimiento se dieron cuenta de que les era imprescindible —porque la presencia del indígena es ineludible— *adoptar* el socialismo científico para interpretar y conocer la realidad de cada formación histórica, Propugnador de estas ideas, José Antonio Arze y Arze trató de comprender la situación social boliviana, y como las dos terceras partes la conforman los indios, a él se refirió también.

Arze, al igual que Lombardo y Mariátegui, fue al mismo tiempo un hombre de letras y un político, que trató de ser coherente con su postura ideológica al conjugar en sus acciones teoría y praxis. Su vida como revolucionario la inició a muy temprana edad (17 años). Aunque señala que "De 1921 a

[35] *Cfr.* con el documento "Objetivos de la Reforma Agraria", transcrito por Arturo Urguidi en su libro *Bolivia y su reforma agraria…*, p. 47.

1926 fui director de un instituto nocturno para obreros adultos, donde empecé a difundir las doctrinas socialistas por las que me había encariñado desde mis 14 años"[36] lo cierto es que la maduración de su pensamiento revolucionario la logró mucho tiempo después. José Antonio Arze se graduó como abogado. Entre sus escritos más importantes por contener referencias de los indígenas y los que mejor muestran sus convicciones son: *Fines y organización del Instituto Superior de Artesanos de Cochabamba* (1921); *Estatuto Orgánico de la FUB (1928); Introducción sociológica al programa del PIR (1940); The indian in Latin America* (1941); *Sociografia del inkario* (1952). Muchas de sus tesis las sustentó en el extranjero como exiliado o invitado, así conoció Estados Unidos, Francia, Cuba, México, Perú, Chile, Argentina, lo que le permitió ampliar sus lecturas y conocimientos del socialismo científico.

De su actividad política puede destacarse, siempre junto a su inseparable amigo de acción y filiación ideológica, Ricardo Anaya, la fundación, en Cochabamba (1928), de la Federación Universitaria Boliviana (FUB), organización que pugnó por la autonomía de las universidades del país. Desempeñó la función de Asesor Jurídico del Ministerio del Trabajo, pero sólo por dos meses ya que: "La revolución del 17 de mayo de 1936, marca el comienzo de una política pseudosocialista que no ha servido sino para desacreditar simultáneamente la palabra misma de socialismo en el ambiente nacional".[37] En abril de 1939 fundó en Chile el Frente de Izquierda Boliviana (FIB) y en "forma coincidente, se reunió en Cochabamba (junio de 1939) una *Conferencia* de grupos de izquierda

[36] José Antonio Arze, reportaje publicado en *La Tribuna de Lima*, en *Bolivia bajo el terrorismo nazifascista*, anexo 4, Lima, Empresa Editora Peruana, 1945, p. 68.

[37] José Antonio Arze, "Introducción sociológica al programa y estatuto orgánico del PIR", en Partido de la Izquierda Revolucionaria, *Programa de principios y otros documentos*, Cochabamba, Editorial El Día, 1943, p. 4.

del país, promovida por Anaya habiendo concluido la misma con similitud de puntos de vista del FIB, para la reunión de un gran Congreso de Izquierdas de Bolivia que diera surgimiento de un solo partido",[38] lo cual sucedió un año después. Fue candidato a la Presidencia en 1940, y en este mismo año, el 26 de julio, con Ricardo Anaya, fundó el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), de explícita adscripción marxista. Por su partido, el 8 de julio de 1944 fue electo al mismo tiempo diputado por La Paz y senador por el Departamento de Potosí.

Al PIR hay que reconocerle cierta militancia cuando lo comandó Arze, lo que no significa negarle su política de transacción y entreguismo. Dicho partido tuvo efímera vida, nació en 1940 y desapareció el 26 de julio de 1952 luego del triunfo de la Revolución de abril, pero Ricardo Anaya en 1956 volvió a resurgirlo después de la muerte de Arze (1955). La principal labor del PIR la logró en su primera etapa de vida. A este partido se le ha criticado mucho su actuación, llegando a considerarlo como un partido representante de los intereses de la pequeña burguesía,[39] lo que es corroborable, más tuvo el mérito de haber proyectado un programa de acción marxista. Por primera vez realizó, con criterio del socialismo científico, al menos declarativamente, la interpretación de la realidad boliviana. Se definió como un partido autónomo de dictados extranjeros y nacionalista: "El Partido —escribió J. A. Arze— no está afiliado a ninguna Internacional Política, aunque mantiene actitud de simpatía y solidaridad hacia todas las manifestaciones de izquierda y antifascistas del mundo entero. El Partido declara su plena independencia nacional para fijar

[38] Miguel Bonifaz, "Estudio preliminar", en José Antonio Arze, *Sociología marxista*, p. VIII.

[39] Citado por Arze, "Introducción sociológica al programa y al estatuto orgánico del PIR"…, en Partido de la Izquierda Revolucionaria, *op. cit.*, p. 2.

su Programa, estructurar sus organismos y elegir sus tácticas de lucha". Este Partido tomó como integrantes a mineros, ferroviarios, estudiantes, intelectuales, profesionistas de la clase media. De ahí que no sea infundada la especificación que se le hace de representar los intereses de la pequeña burguesía. Los principales rubros contra los que dirigió su propaganda fueron en lo externo, el imperialismo y, en lo interno, el feudalismo imperante para lograr la libertad de la clase oprimida.[40] El nacionalismo del partido quiso mostrar la posibilidad de emplear el marxismo como método para conocer e interpretar la situación boliviana, al menos fue deseo de Arze el indicar que: "El marxismo, aunque tiene fórmulas válidas para todas las sociedades humanas, no niega, en ningún caso, la posibilidad y hasta la necesidad de estudiar los caracteres específicos de cada nación, en cada momento de su desarrollo histórico, para deducir de ese estudio las fórmulas programáticas mas adecuadas.[41]

El marxismo como método y el socialismo como fin fueron los pilares fundamentales que según Arze motivaron sus acciones. Así, por ejemplo, en el artículo 1º del *Estatuto orgánico del* PIR, redactado por Arze, refiere la finalidad del partido en estos términos: "EL PARTIDO DE LA IZQUIERDA REVOLUCIONARIA se propone la implantación de un régimen socialista en Bolivia, pasando por la fase de la revolución anti-feudal y anti-imperialista (democrático-burguesa) que es la etapa de transición previa, dada la estructura semicolonial

[40] *Ibid.*, p. 20.

[41] *Ibid.*, p. 3, en realidad esta interpretación es la que ya Mariátegui con anterioridad había planteado, además no es casual tal semejanza porque J. A. Arze conoció *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* por lo que mas que identidad demuestra la influencia irradiada por el pensamiento del primero.

de nuestro país".[42] Calificamos a Arze como marxista por sus escritos, ya que su praxis lo pone en entredicho. Un hecho en el que fundamentó lo dicho lo representa la disolución del PIR, a sugerencia suya, luego del triunfo de la Revolución de abril de 1952. Su partido no luchó por alcanzar la implantación del socialismo, se diluyó en la primera etapa del camino, en la revolución democrático-burguesa. Por lo que entonces, no parece nada aventurado que se haya caracterizado al PIR como un partido que encarnó los intereses de la pequeña burguesía, clase dirigente de dicha revolución, aunque no haya sido su principal conciencia política contribuyó para el logro de sus fines.

Visión del pasado indígena: la sobrevaloración del sistema económico-social incaico

José Antonio Arze y Arze conceptúa de manera diferente al aborigen prehispánico y al indio. Al primero lo valora en función de la sociedad que creó, mostrando una cierta sobreestimación de su régimen económico social, con lo cual pretende demostrar que el aborigen prehispánico de los andes tenía una forma de vida mejor que la que tiene el indio, generada la de éste a partir de la conquista. Sus conceptos del incario tratan de ser objetivos y científicos, por lo cual se propone rectificar a los estudiosos que difundieron ampliamente la idea de que la organización del imperio incaico era comunista o socialista. Mariátegui y Haya de la Torre habían definido como comunista el sistema agrario de los incas, Arze los refuta con argumentos de Luis Baudin, quien había caracterizado

[42] Partido de la Izquierda Revolucionaria, *PIR y desarrollo nacional. Soluciones para los problemas nacionales*, La Paz, Talleres Gráficos "Gutenberg", 1961, p. 135.

a tal régimen como socialista, al cual también critica, pues piensa que fue impropia tal peculiarización.[43] De Luis Baudin conoció su libro *L'empire socialiste des inka* (París 1928) y de Georges Rouma *El imperio socialista de los inkas: Breve esquema de su organización económica, política y social*, este último libro lo tradujo al español. A ambos refuta porque la crítica que hacen de la civilización incaica la realizaban desde el punto de vista del liberalismo económico.

En *Sociografia del inkario,* Arze sintetiza sus estudios e ideas de la sociedad prehispánica de los Andes. La peculiariza como un imperio centralista, originado por la ruina misteriosa del Imperio de Tiwanaku (Tiahuanaco). La actividad económica predominante lo fue la agricultura, que complementó con la ganadería, la elaboración de textiles y fabricación de cerámica. En esta época la producción fue rudimentaria, siendo la fuerza productiva esencial el trabajo humano. La distribución de bienes estaba directamente controlado por el Estado, mismo que organizaba la producción, y el intercambio se realizaba por trueque. Las tierras estaban divididas en tres grandes porciones: la del inca, la cultivada para el sostenimiento del templo y la destinada a la gente de la comunidad.[44]

Respecto a la organización social, sostiene que el imperio del inca mantuvo la desigualdad de los grupos sociales, confirmada por la diferente participación de ellos en la producción y distribución de los bienes: "Mientras los *hatunrunas* estaban obligados a un trabajo casi exclusivamente material (labranza, servicio militar como soldado de tropa), la élite se reservaba funciones de trabajo más bien orientadas a la

[43] José Antonio Arze, *Sociografía del inkario*, La Paz, Editores "Juventud", 1973, pp. 425 y 426. Dice en el "Prefacio" de este libro que cometió el error de calificar el sistema incaico como comunista en 1936 por influencia de los escritos de José Carlos Mariátegui "a quien —afirma— siempre he respetado, por lo demás como a la más eminente figura de Materialismo Histórico en América Latina".

[44] *Ibid.*, p. 4.

administración de las masas sojuzgadas: altos puestos militares, gobierno y administración, sacerdocio, manejo de los quipus".[45] A los que se sumaban los yanacuna, grupo dedicado a los servicios de los curacas, que fueron considerados como esclavos. En cuanto al consumo, los incas aseguraron vestido, pan y vivienda a la masa y ellos se reservaron el goce de objetos suntuarios. Según esto, Arze piensa que el imperio incaico fue un régimen superior al instaurado por la colonia y por la república. La organización tributaria, social y religiosa encontró en el ayllu su principal institución, la que posibilitó diversas ventajas para el desarrollo de los grupos étnicos de los Andes.

José Antonio Arze y Arze observó que la política seguida por los incas mantuvo el interés clasista de la sociedad prehispánica, "el Estado inkaiko era un Estado de clase, un Estado que expresaba fundamentalmente los intereses económicos de la élite poseedora del control de los medios de producción".[46]

La hegemonía de la clase gobernante queda evidenciada en las formas de organización administrativa, militar, jurídica y cultural. La religión, el lenguaje y la educación manifestaron la perpetuación del *status quo.*

Toda esa exposición de datos los acota para refutar las tesis que consideran socialista o comunista al imperio incaico y fundamentar la caracterización que propone. Para reforzarlos expone la conceptuación del término socialismo: "El socialismo, tal como lo concibieron Marx y Engels, es un régimen en que los medios de producción y los medios de consumo se hallan *socializados,* es decir que dejan de ser propiedad de individuos o minorías privilegiadas para hacerse propiedad

[45] *Ibid.*, p. 14.

[46] *Ibid.*, p. 18.

colectiva".[47] Inmediatamente puede inferirse que es improcedente calificar de socialista a la sociedad andina de la época prehispánica, ya que este modo de producción, según Arze, exige: *a)* una técnica productiva avanzada, de la cual careció el imperio y, *b)* la previa presencia del proletariado, clase social que desconoció el inkanato.[48] En un escrito anterior había argumentado ya la imposibilidad de aceptar la existencia del socialismo científico o comunismo en la época incaica, porque su sociedad estaba diferenciada por dos clases sociales bien determinadas, la sojuzgante y sojuzgada.[49] Como consecuencia de la técnica rudimentaria de producción, se explotó en gran escala la fuerza de trabajo personal, verdad indubitable durante la época precolombina.

También criticó a los estudiosos que exaltan sólo el pasado arqueológico y cultural del incario, en tanto sostuvo que dicha sociedad representó algo novedoso y revolucionario,[50] para concluir que: "El calificativo que podría aplicarse a lo sumo a la organización inkaika es la de *semisocialista,* con las reservas que esta designación supone".[51] En este juicio denota dos cosas: *a)* que no pudo despojarse de la influencia de las consideraciones de los estudiosos del imperio incaico para caracterizarlo y, *b)* la sobrevaloración que de esa organización económico-social realizó para hacer ver que la situación del indio empeoró en los años de la Colonia y la República. Sin la exaltación de la forma de vida precolombina, de todos modos le habría sido posible demostrar esa verdad.

[47] *Ibid.*, p. 30.

[48] *Ibid.*, p. 34.

[49] José Antonio Arze, "Introducción sociológica al programa y al estatuto orgánico del PIR", en Partido de la Izquierda Revolucionaria, *op. cit.*, p. 37.

[50] José Antonio Arze y Arze, "Don Manuel Rigoberto Paredes (estudio biobibliográfico)", La Paz, 1955, p. XXIX. este texto fue el prólogo que escribió para el libro de M.R. Paredes, *Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi.*

[51] Arze , *Sociografía del inkario…*, p. 35.

El proceso de indianización

Su intento de revaloración de la situación del indio la orientó a redimirlo de la opresión que padece. Sin embargo es singular su visión de las expresiones indígenas: sólo lo son las costumbres que proceden de la época prehispánica.[52]

José Atonio Arze, con apego a la verdad, explicitó que la situación de miseria en que se encuentra el indio tuvo su origen en la conquista española, que superpuso el desarrollo feudal a la organización semisocialista (comunitaria) del imperio incaico. En ese momento se realiza la transformación del aborigen en indio: "La masa de *hatunrunas* fue sometida a servidumbre, mediante las instituciones de la encomienda y de la mita. Parte de los indios continuaron labrando la tierra, ahora en condiciones de trabajo mucho más duras que bajo los sojuzgadores de su raza; parte fue llevada a las minas, donde se les obligó a trabajos forzados que mermaron rápidamente la población".[53] En el Perú transformaron la base de la economía, de agraria en minera. La conquista del aborigen y de sus descendientes ha sido un fenómeno que ha perdurado hasta nuestros días, misma que ha generado los problemas que hoy aquejan al indio. Con el triunfo de la independencia de los países americanos se instauraron nominalmente repúblicas democráticas, lo que pareció iba a transformar las relaciones sociales, mas lo único que efectuó vino a ser, apunta Arze, la sustitución del poder feudal de los encomenderos y burócratas peninsulares por el de los criollos. La gran masa de indios, y con ellos los mestizos pobres, no mejoraron su condición, sino más bien empeoro.[54]

[52] *Cfr.* Arze, "Don Manuel Rigoberto Paredes…", p. XXXV.

[53] Arze, *Sociografía del inkario…*, p. 36.

[54] Arze, "Introducción sociológica al programa y al estatuto orgánico del PIR", en Partido de la Izquierda Revolucionario, *op. cit.*, p. 10.

Todos los indígenas fueron reducidos y mantenidos en calidad de viles trabajadores, explotados en la miseria y en la encomienda. Esta opresión "semicolonial" que ha perdurado, obstaculiza la emancipación de los siervos indígenas y la formación de una verdadera burguesía hispanoamericana.[55]

Esa sujeción económica fue la que engendró los problemas que hoy padece el indígena. El analfabetismo vino a ser una consecuencia de dicha opresión. Al indio se le ha visto sólo como un objeto de trabajo. Su analfabetismo no es sinónimo de no saber escribir ni saber leer en español, es ignorancia de la manera para producir cultura occidental, pero no originada por su incapacidad para aprehenderla y producirla sino por los obstáculos impuestos para que la genere y adquiera. Su alfabetización podría orillarlo a modificar el *statu quo,* cuestión a la que no se arriesgan sus opresores. Lo que no es infundado, pues el caso es que cuando encuentran oportunidad para rebelarse lo hacen. Arze cita un acontecimiento ya referido: Villarroel promovió la reunión de un "Congreso Indigenal", los indios lo aprovecharon para unificar propósitos, al darse cuenta el gobierno de que desviaban los objetivos de dicha reunión los reprimió; al clausurar el Congreso, el presidente les advirtió que estaba dispuesto a ayudarlos pero su obligación era seguir siendo obedientes con sus patrones.[56]

Conocedor del desarrollo boliviano, José Antonio Arze y Arze, planteó como causa de la cuestión indígena la explotación de carácter feudal que sobre éste recayó, pues reconoció: "Siempre el error psicológico de considerar que la pereza mental, la abulia, el alcoholismo, etc., son causas intrínsecas del actual abatimiento de las masas indígenas, cuando el más somero análisis descubre en todo eso una simple consecuen-

[55] Arze, *Sociografia de inkario…*, p. 37.

[56] Véase Arze, *Bolivia bajo el terrorismo…,* pp. 34 y 35.

cia de la opresión feudal a que los indios viven sometidos".[57] Porque la situación de Bolivia, en el aspecto socioeconómico, es la misma en pleno siglo XX, a la de la época colonial, Arze sostiene que la miseria feudal de los indios en lugar de mejorar ha empeorado, ya que el parasitismo militar y burocrático, habituado a vivir del trabajo de los campesinos, ha tenido que reforzar sus métodos de exacción, aliándose a los terratenientes y mineros, tradicional grupo social que ha explotado a los desvalidos indígenas desde la conquista.[58]

Para Arze el problema del indio es socioeconómico y en ningún momento lo refiere a la consideración racial, típica de los ideólogos escolásticos, liberales y positivistas. Este planteamiento soslaya el despojo de sus medios de producción y la destrucción de su cultura, elementos implícitos en toda conquista. El no haber referido los aspectos colaterales no le resta valor a la determinación de la cuestión, porque definió el origen real de la misma. Vislumbró que la génesis del problema partió de la situación a que se ha reducido a los indios y si persiste se debe a que en nada se ha alterado su posición socioeconómica. Así se expresa de esa realidad en 1940: "Las *tierras* están en manos de unos pocos latifundistas que se reducen a explotarlas en la medida necesaria para su lucro personal. Los jornaleros agrícolas reciben salarios cada vez más mezquinos: subsiste la odiosa servidumbre del ponguaje; los indios comunitarios ven reducirse cada vez más sus pequeñas propiedades ante el avance codicioso de los hacendados, los pequeños agricultores son víctimas de las hipotecas bancarias".[59] La identificación que hizo entre el problema indígena y el problema de la tierra fue inequívoca. La explotación y despojo de sus tierras son los problemas prin-

[57] *Ibid.*, p. 40.

[58] *Ibid.*, p. 35.

[59] Arze, "Introducción sociológica al programa y estatuto…", p. 21.

cipales de la mayoría de la población boliviana (dos millones, de un total de tres millones que habitan Bolivia, son indígenas, según el censo de 1950). Planteada la cuestión como un problema económico social, la solución que sugirió la orientó desde esa instancia, según se acota a continuación.

Mecanismos de liberación

Alternativas de solución

En todos los países latinoamericanos con población indígena se complica la diferenciación clasista ya que a la división social, de orden estrictamente económica, se adiciona la de orden étnico. Arze al definir la cuestión indígena como un problema de opresión, le asigna, en la división social de Bolivia, al indígena su lugar: forma parte de la clase social explotada, pero le reconoce elementos culturales propios que, a la vez, lo hacen diferente del resto de la sociedad boliviana. A este ingente problema le delinea alternativas de solución enmarcadas dentro del tipo de desarrollo de su país pero que entran en contradicción con su postura ideológica.

Indica como solución, desde su temprana militancia, la creación de conciencia para que al indio se le asimile a la lucha de los demás grupos sociales para modernizar el desenvolvimiento de Bolivia, paso intermedio para finalmente pugnar por la implantación del socialismo. En el *Estatuto orgánico de la* FUB, redactado por José Antonio Arze, acota, como propósito de la organización: "La unificación de las aspiraciones ideológicas estudiantiles, la organización de federaciones departamentales, el establecimiento de relaciones internacionales de los estudiantes de Bolivia para la creación de la gran Confederación de Estudiantes Latinoamericanos, la cooperación entre el proletariado manual e intelectual organizando

la línea pro-indio"[60] que progugna por alfabetizarlos y dotarlo de tierras. Esa misma orientación, muchas veces reiterada, por integrar al indio a la lucha de la clase proletaria, que en primer lugar se orientará a realizar la revolución democrático-burguesa para luego pugnar por la instauración del socialismo, evidencia una clara presencia del pensamiento estalinista de la sucesión progresiva de los modos de producción. La proclamación de esa tesis constituye el móvil de su política de alianzas.[61]

Para poder asimilar al indígena a la lucha del proletariado se requiere naturalmente comprometerlo, pero para lograrlo se hace indispensable conocer sus deseos y necesidades. Abrogarse esa tarea la pretendió José Antonio Arze y Arze, a la que le dedicó grandes esfuerzos. Consecuentemente su principal afán estuvo orientado a organizar en la Universidad de La Paz, el Instituto de Sociología Boliviana, cuya finalidad consistiría en la creación de una biblioteca especializada en asuntos incaicos e indigenistas; la realización de visitas a los centros agrarios del Altiplano y de la Sierra, parajes de las comunidades indígenas, la redacción de monografías documentadas sobre los más diversos aspectos de la vida social de los naturales.[62] Recomendó la creación, en los demás países latinoamericanos, de instituciones con semejantes propósitos para evitar la difusión de conocimientos erróneos

[60] Citado por Miguel Bonifaz, "Estudio preliminar". en Arze, *Sociología marxista…*, p. IV. Esa política de asimilación del indio a la lucha general lo vuelve a reiterar en una conferencia dictada en la Universidad de San Marcos, Lima , en Arze, *Bolivia bajo el terrorismo nazifascista…*, p. 94.

[61] Citado por Ayala Mercado, *La "realidad" boliviana*, Cochabamba, Imprenta Universitaria, 1944, p. 102.

[62] Arze, *Sociografía del inkario…*, p. 58. También expresó esta idea en una conferencia que dictó en Lima, sobre el tema "Presente y futuro de la educación del indio andino", en Arze, *Bolivia bajo el terrorismo nazifascista…*, p. 94.

de nuestra realidad. Como intelectual, demarca la finalidad de los estudios incaicos y de los estudios sobre el indio. Conocer, por una parte, la sociedad incaica no significa pugnar por la restauración de "un tipo de sociedad precolombina en que las grandes masas sufrían el despotismo —paternal, si se quiere— pero despotismo al cabo, de un grupo autocrático; tampoco sería posible ni deseable el retorno a un sistema económico primitivo",[63] su estudio ha de ser para tener un conocimiento más verídico de ese idílico pasado. Conocer, por otra parte, a los indígenas para concientizarlos de su situación con la finalidad de que pedagogos, políticos y en general todos los que se solidarizan con la idea de mejorar su forma de vida, actúen para impulsar ese legítimo e indispensable propósito. En suma, el reconocimiento que recomendó debió ser pragmático para la causa del indio, que en última instancia coadyuvaría al avance social del país porque su problemática, no hay que olvidarlo, está enmarcada dentro de la transformación estructural del país.

Mientras se preparaban las condiciones objetivas y subjetivas para llevar a cabo la revolución democrático-burguesa, para luego posibilitar la revolución proletaria, Arze asistemáticamente, como todas sus ideas sobre el indio, presenta alternativas que coadyuvan a amortiguar —esta es la palabra correcta— sus carencias. En el *Plan de Acción Inmediata* del PIR, Arze le otorga suma importancia a la intensiva culturización (alfabetización) de las masas bolivianas, 80% de las cuales eran analfabetas, y se jacta de que sea su partido el primero que en Bolivia tome en cuenta al indio como sujeto político al integrar representantes a su Comité Central.[64] Como queda claro, con base en las conclusiones obtenidas en el capítulo II, ni las sociedades precapitalistas (feudales)

[63] *Ibid.*, p. 98.
[64] *Ibid.*, p. 75.

ni capitalistas pueden solucionar de raíz la cuestión del indio, a lo más sólo son capaces de atacar puntos aislados del problema casi siempre nada más referidas al aspecto cultural porque desde este punto de vista es como plantea la cuestión. De ahí que Arze, inmerso dentro de un sistema peculiar de desarrollo capitalista (el oligárquico), ofrezca como alternativas de solución la alfabetización aunque le reconozca al indio capacidad de dirección política.

Cuando triunfó la revolución democrático-burguesa de 1952, y ya disuelto el PIR, Arze, al calor de los acontecimientos, quiso colaborar con el proceso revolucionario, y lo hizo, presentando en 1953 un documento que tituló "Problemas Educativos. Bases para un decreto-ley de reforma educativa", donde propuso la implantación de la Escuela Unica, y al mismo tiempo la conservación de los privativos bienes culturales de los indígenas.

Sus bases más importantes fueron éstas:

> Base No. 2. Prestar particular atención a la culturización masiva y rápida de las grandes mayorías campesinas y obreras alfabetas y de las que han cursado sólo las primeras letras. Dar instrucción bilingüe, en castellano y lenguas indígenas, en los sectores donde predomine el uso de las lenguas indígenas como el Aymara, Quechua y Guaraní.
> Base No. 3. Hacer de todo el sistema de la Educación Boliviana uno de los poderosos factores para superar la condición semifeudal y semicolonial del país, conduciéndolo hacia la conquista de una verdadera soberanía económica y política.
> Base No. 4. Exaltar los valores indomestizos del folklore histórico y artístico de Bolivia.[65]

En verdad Arze tuvo una gran fe en la educación y, al igual que liberales y positivistas, piensa que a través de ella se inte-

[65] Partido de la Izquierda Revolucionaria, *PIR y desarrollo nacional…*, pp. 234-235.

graría a todos los grupos sociales al desarrollo del país, pero se distancia de aquéllos cuando ve que gracias a ella también se aceleraría la independencia económica nacional, o sea, la concibió como un factor favorable e indispensable para la transformación socioeconómica de Bolivia. Además sugirió, contra el pensamiento liberal, la conservación de aspectos de la cultura indígena: su lengua, tradiciones, etc. No propugnó por la reconstrucción de costumbres aborígenes sino por la conservación de las vigentes. Esta solución culturalista la complementó con otras sugerencias. Dentro de estos mismos lineamientos indigenistas —preclaro para el gubernamental— participó, nombrado por el Gobierno de la Revolución Nacional, como organizador y Secretario General del III Congreso Indigenista Interamericano (1954) por haberse fijado como sede la ciudad de La Paz.[66]

Debido a la ideología marxista que José Antonio Arze proclamó profesar, es deducible que la real situación del indio sólo se solucionaría con la instauración del socialismo. Esta es una convicción de todo marxista, sin embargo las últimas acciones políticas de Arze hacen pensar que la abandonó. Para valorar cabalmente su acción indigenista es pertinente repasar la táctica que sugirió para resolver el problema.

Táctica de acción

Como dirigente del Partido de la Izquierda Revolucionaria impuso a su organización la tarea de incorporar a la vida política de Bolivia a los indígenas "que sólo esperan —apuntó— una acertada acción psicológica-política para ponerse al servicio de la revolución antifeudal y antiimperialista".[67] Naturalmente, José Antonio Arze ve en los indígenas un elemento

[66] Miguel Bonifaz, "Estudio preliminar", en Arze, *op. cit.*, p. XIV.

[67] Arze, "Introducción sociológica al programa…, *op. cit.*, p. 7.

importantísimo que su partido no debe pasar inadvertido ya que los dos millones que son no pueden desestimarse. La integración indígena que promueve al programa de su partido parte, en este caso, de una comprensión adecuada de la realidad que no entra en pugna con su orientación ideológica. Recuérdese que para él el marxismo es un método de acción que precisa estudiar, en primer término, las especificidades de cada región, de ahí su exigencia de utilizarlo para conocer la realidad boliviana, de la cual el indígena constituye la población mayoritaria.

La tipificación de clases sociales que establece para Bolivia corrobora lo anterior. Al indio lo asimila dentro de la clase explotada y lo patentiza al indicar los grupos sociales que pueden participar en el PIR. El art. 30 de su *Estatuto orgánico* consigna los grupos sociales que lo han de integrar y por los cuales lucha:

> El Partido es fundamentalmente la vanguardia de la clase obrera y de sus aliados: el pueblo general. Lucha por las reivindicaciones de las *clases campesinas* (indios comunitarios, jornaleros siervos, pequeños propietarios agrícolas, etc.) y de las *clases medias* (artesanos, pequeños propietarios de la industria, del comercio, empleados, maestros, etc.). Pueden incorporarse *al* Partido, intelectuales procedentes de la feudal burguesía sólo a condición de haber probado previa y eficientemente su proletarización ideológica y su abnegación práctica por la causa.[68]

La primacía de la lucha del PIR, como se observa, no estaba orientada principalmente hacia las reivindicaciones indígenas, sino a las de la clase obrera. El indio, como los demás grupos, constituía una fuerza secundaria y que debería contribuir —proletarizándose— a la revolución proletaria, mediante la

[68] Partido de la Izquierda Revolucionaria, *PIR y desarrollo nacional…*, p. 136.

cual también se redimiría. Las clases medias o pequeña burguesía ocupaba un espacio dentro de los intereses del partido, y porque concretó ciertas acciones que evidentemente la favorecieron, opacando las de la clase, que según sus declaraciones ocupaba el lugar preferente: el proletariado; ha sido calificado, con razón, de un partido pequeño burgués.

En las proclamas, mientras tanto, José Antonio Arze sigue afirmando que la solución del problema del indio quedaría saldado al advenir el poder proletario. Solucionado el aspecto económico, origen de la cuestión, quedarían saldados los demás, entonces surgiría la sociedad feliz. Esta fe religiosa la expresa así: "Un régimen socialista, al emancipar *económicamente* al hombre, lo emancipará por este solo hecho de todos los demás aspectos de la vida social",[69] el sexual, político, guerrero, legislativo, artístico, científico y educativo. Para resolver totalmente el problema nada más habrá que luchar por la llegada del socialismo, en él los indios recuperarían sus tierras, las labrarían con técnicas modernas, se elevaría su capacidad de consumo, llegarían a ser ciudadanos y podrían cultivarse intelectualmente, porque esa raza a la que se le cargan tantos defectos y vicios es igual a las demás y por tanto sorprenderá, en igualdad de condiciones, al desarrollar su enorme potencialidad de progreso.[70] Para fundamentar sus planteamientos los compara con lo que sucedía ya en México y en la Unión Soviética. Sin embargo, en esta comparación lo que se comprueba es el desconocimiento de Arze respecto de la realidad mexicana, pues en este país el indígena padece la misma situación que la que padece el indio boliviano, impidiéndosele un desarrollo autogestionario y así crear la cultura que responde a nuevas condiciones de vida. En relación a la URSS, los problemas de las minorías nacionales son

[69] Arze, *Sociografía del inkario…*, p. 31.

[70] *Cfr. Ibid.*, p. 40.

completamente diferentes a la situación étnica de Bolivia, y por tanto la comparación es sólo resultado de la trasposición mecánica de respuestas a circunstancias particulares que a Latinoamérica le son ajenas.

Por ese pensamiento estalinista, respecto a la manera como explica el desarrollo histórico, Arze pensó en primer término en la transformación de la opresión feudal (semicolonial) que padecen los indios, a lograrse con el advenimiento de la Revolución Antiimperialista y Agrarista (revolución democrático-burguesa nacionalista),[71] para luego de establecida, luchar por la instauración del socialismo. A partir de la exposición del desenvolvimiento sucesivo mediante el paso del desarrollo feudal al capitalista y de éste al socialista, se muestra la idea de que el indio es tal por la explotación feudal-colonial, pero al implantarse el capitalismo el indio se proletarizaría, no en cuanto olvide sus tradiciones —las que ingenuamente piensa Arze, conservaría— sino por sus intereses, al luchar por el socialismo donde adquiría, por fin la categoría de hombre, con los mismos derechos y obligaciones que los demás.

Esta proclamación —la de confesar que en el sistema socialista se solucionarían todos los problemas sociales— no trasciende el año de 1952 cuando Arze piensa que ya es posible resolver la cuestión indígena. Al triunfo de la revolución de este año disuelve el Partido de la Izquierda Revolucionaria lo que prueba: *a)* su creencia de que el capitalismo "nacional" crearía las condiciones reales de solución de las problemáticas sociales; *b)* la contradicción de su praxis "socialista"; *c)* su evidente servicio que prestó a la pequeña burguesía y, *d)* su entreguismo político.

El pensamiento indigenista de José Antonio Arze y Arze en torno a la manera como trató de solucionar la cuestión indígena, denota una contradicción que a la vez muestra la confusión

[71] *Loc. cit.*

en la solución revolucionaria pues no pudo determinar, a pesar de la experiencia de 1952 en la cual el indio participó activamente, su potencialidad revolucionaria. Denota también esa indeterminación de la cuestión, la trasposición mecánica de respuestas de otras circunstancias a condiciones ambientales completamente diferentes. La exposición de la contradicción es ésta: primero, la indeterminación de la solución adecuada se originó con la consideración esquemática que hizo del desarrollo histórico boliviano interpretándolo con la explicación estalinista de los modos de producción: feudalismo, capitalismo, socialismo. El feudalismo convirtió al aborigen prehispánico en indio, el capitalismo convirtió al indio en proletario y, el socialismo soluciona, no el problema del indio sino en el del proletariado. Dentro de esta visión, el indigenismo de Arze planteó, para resolver el problema, como requisito indispensable la desaparición del interés de autogestión étnica de los indios y su asimilación sin restricciones ni condiciones al programa del proletariado dentro del desarrollo capitalista, para lo cual pregonó crearle la conciencia clasista desistiendo toda reivindicación indígena. Desapareció el indio, la lucha proletaria por la instauración del socialismo vendría a resolver satisfactoriamente todas las contradicciones clasistas, y dentro de éstas las étnicas. Aquí es donde aparece el segundo elemento de esta contradicción. Lograda la victoria del proletariado sería posible llevar a la práctica el problema de la autodeterminación de las nacionalidades con la que la Unión Soviética superó el colonialismo interno. Lo que en esta transferencia se advierte es la identificación de desarrollos históricos totalmente dispares: nación y etnia, como se ha dicho, corresponde a etapas diferentes de desarrollo y tienen singularidades que evitan confundirlos. La concepción dogmática del marxismo es insuficiente para comprender la realidad de nuestros países.

La incompatibilidad de la teoría y praxis de José Antonio Arze y la asimilación dogmática de postulados marxistas

explica la esterilidad de su pensamiento para adjudicarle al indígena el lugar que le corresponde, o debe corresponderle, con base en la consideración de su potencial revolucionario en el proceso de liberación del injusto sistema capitalista para la instauración eficaz del socialismo en nuestra América, la indígena.

Junto a esta postura y la incomprensión de las ideas de Mariátegui arrojan a la conclusión de que pasó por alto las peculiaridades del desarrollo boliviano e ignoró el aporte del marxismo crítico latinoamericano para comprender la realidad del indio.

Coincidencias indigenistas de Lombardo y Arze

Muy a pesar de la confesada adscripción marxista tanto de Vicente Lombardo Toledano como de José Antonio Arze y Arze ambos contribuyeron, por las consecuencias de sus acciones al desarrollo del Estado democrático-burgués de sus respectivos países. Los dos dijeron guiar sus acciones por una teoría revolucionaria: el marxismo-leninismo, mas lo cierto fue que en la práctica subordinaron esa teoría a los requerimientos del desenvolvimiento capitalista del momento. Proclamaron la concientización clasista, pero dejaron fuera de ese fin a un alto porcentaje de trabajadores: los indígenas. Al marxismo lo adoptaron como ideología pero no lo adaptaron a las circunstancias indiamericanas, ya que cerraron los ojos ante un peculiar fenómeno de esta área: el marxismo lo transfirieron mecánicamente a la realidad latinoamericana. No fueron capaces de dialectizar al marxismo, requisito indispensable para comprender esta situación y cualquier otra. Todo marxista, esto es, todo revolucionario debe ser creativo. La praxis de Lombardo y Arze desaprueba su confesada posición revolucionaria.

Sólo como muestra coincidente de su visión integracionista quiero aprovechar, finalmente, la ocasión para puntualizar la participación conjunta que tuvieron (se conocieron personalmente) en el Tercer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en La Paz en 1954, y ambos representaron posiciones oficialistas, por ejemplo, José Antonio Arze fue nombrado por el gobierno de Víctor Paz Extenssoro para fungir como Secretario General del evento. Indudablemente sus opiniones no pasaron desapercibidas y por ello es factible responsabilizarlos de gran parte de las resoluciones de ese Congreso, contenidas en la declaración de Derechos de las Comunidades Indígenas, que destacó los siguientes puntos:

> 1) El derecho vital a la tierra y a la libertad. 2) El derecho al voto universal, para participar directamente en la constitución de los poderes del Estado. 3) El derecho al trato igualitario, condenándose todo concepto y práctica de discriminación racial. 4) El derecho a la organización comunitaria sindical y cooperativa. 5) El derecho al trabajo apropiadamente remunerativo y a la protección de las leyes sociales. 6) El derecho al beneficio de los servicios públicos; en proporción a la densidad demográfica, las contribuciones económicas y las necesidades de las poblaciones indígenas. 7) El derecho al respeto de sus culturas tradicionales e incorporación de éstas a la técnica moderna. 8) El derecho a la educación integral.[72]

Por esto no es aventurado achacarles participación decisiva en tales conclusiones. Sin embargo, es pertinente observar una radicalización de ciertos puntos, lo que no modifica la manera como entendieron la cuestión indígena, pues esa radicalización, a decir verdad, no es ajena a todas las declara-

[72] Citado por Vicente Lombardo Toledano en un artículo titulado "Derechos de los indios de América", en *El problema del indio…*, p. 179.

ciones que respecto a los problemas sociales se han producido, al fin y al cabo son sólo eso.

A pesar de todas las críticas que puedan dirigirse, por sus errores, a Lombardo Toledano y a Arze, constituyen un eslabón más, digno de tener en cuenta para enriquecer el indigenismo revolucionario. La mención de los errores que cometieron y también de sus aciertos debe considerarse como lecciones históricas, unos para superarlos y otros para aprovecharlos.

V. MARXISMO INDOAMERICANO: JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

El indio en el contexto sociopolítico de Perú

1917 no es una fecha particular para la historia de Perú, este año es sólo un punto de referencia —al igual que para México y Bolivia— que tomo en esta investigación para precisar el proyecto político que desarrollaba durante la tercera década del presente siglo y los años que le siguieron hasta mediados de la centuria. Cabe aclarar que tal proyecto político no se origina en esos años; su génesis proviene del siglo XIX. La estructura básica de la sociedad sustancialmente continúa intacta, así pues la opresión señorialista de los terratenientes sobre los campesinos indígenas se prolonga por todo el periodo al que aquí se hace referencia[1] y, es más, lo rebasa. Dentro de este ambiente es donde se desarrolla el pensamiento de José Carlos Mariátegui, por lo cual se hace necesario, para comprender en su cabal dimensión su aportación indigenista, señalar la vida sociopolítica que lo posibilitó.

Durante estos años la dependencia económica del Perú se agudiza aunque aparece un sensible cambio de país hegemónico. La penetración norteamericana se sobrepone a la inglesa. Si bien es cierto que la expansión capitalista acrecentaba su dominio, esto no impidió, por otra parte, el desarrollo de formas económicas precapitalistas, lo que es explicable

[1] Aníbal Quijano, "El Perú en la crisis de los años treinta", en Pablo González Casanova, *América Latina en los años treinta*, México, UNAM, 1977, p. 248.

debido a la singular forma de inversión de las potencias en los países periféricos, el enclave. Los efectos de esa "combinación" de formas económicas, según Aníbal Quijano, son:[2]

1. El establecimiento de una articulación orgánica en el proceso de acumulación de capital. Plusvalía y excedentes mercantiles, de origen servil en mayor parte, se combinan en la generación del beneficio global de las empresas imperialistas.
2. La combinación o articulación en una sola estructura económica global, pues se da aunque contradictorios —la estructura capitalista y precapitalista— un complemento entre ambas.
3. Sin embargo al quedar consolidadas esas estructuras de la economía peruana, las relaciones precapitalistas de producción —independientemente de su carácter concreto (servil, semiservil, de reciprocidad)— no solamente habrán quedado articuladas orgánicamente al modo de producción capitalista, sino también subordinadas a las necesidades de éste y a su lógica particular de futuro desenvolvimiento histórico.

José Carlos Mariátegui, desde la década de 1920, ya advierte la confluencia de capitalismo y feudalismo en el desarrollo peruano, por ejemplo, resume como singularidades de la economía peruana, en las postrimerías del siglo XIX y en los albores del siglo XX, la aparición de la industria, sobre todo en la costa; la función del capital financiero de origen extranjero; la superación del poder británico por el norteamericano;[3]

[2] Aníbal Quijano, "Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú: 1895-1930", en Raúl Benítez Zenteno, *Clases sociales y crisis política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 119 y 120.

[3] *Cfr*. José Carlos Mariátegui, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Madrid, Editorial Crítica, 1976, pp. 20-23, sustenta esa

a los que hay que anexar el desenvolvimiento de una "clase capitalista", pese a que la propiedad agraria conserve su potencia, así como la coexistencia de una economía comunal indígena y feudal con la capitalista.

Por medio de un golpe de Estado en 1919 Augusto B. Leguía inauguró el periodo de "patria nueva" que se prolongaría por once años. Su perduración en el poder la logró mediante la promulgación de una nueva Constitución (1920) y sus modificaciones ulteriores (1924 y 1929) que le facultarían reelegirse en dos ocasiones teniendo como apoyo a los mismos militares. Su segunda reelección fue muy efímera por la crisis económica de 1929 que contribuyó a su caída en 1930. Es en el periodo de "patria nueva" cuando surge la personalidad y obra de Mariátegui, y no obstante que la periodificación marcada para la exposición de este trabajo la traspasa, requiere, por tal hecho, por lo menos resaltar mucho más la acción de Leguía, que de una u otra forma influyó y hasta "determinó" la obra de Mariátegui. Leguía pugnó por la liquidación de los grupos políticos mas tradicionales y con un autoritarismo efectivo se deshizo de sus adversarios utilizando además de la represión el destierro, aunque en rigor éste también es una modalidad de aquélla. Por ejemplo, Mariátegui y Falcón fueron desterrados mediante un viaje de estudio de más de dos años a Europa.

También el presidente Leguía incrementó las facilidades para la penetración financiera norteamericana en demedro

---

tesis y asienta los siguientes datos que muestran el acrecentamiento del poder económico norteamericano en Perú frente a la disminución inglesa:

	Inglaterra			*Estados Unidos*		
	1898	*1923*	*1926*	*1898*	*1923*	*1926*
Exportación	56.7%	33.2%	28.5%	9.5%	39.7%	34.5%
Importación	44.7%	19.6%	15.6%	10.0%	38.9%	46.6%

de la inglesa; inició un intento de estímulo a la expansión de los grupos burgueses comercial-urbanos; los movimientos populares antioligárquicos fueron violentamente reprimidos; para cohenestar su autoritarismo dedicó grandes sumas para obras públicas, especialmente caminos y regadíos: con esa justificación apeló a cuantiosos empréstitos e incluso a la enajenación perpetua de la red ferroviaria del país.[4] Como puede desprenderse de la práctica política de Leguía, no se realizó ninguna transformación en dirección del desarrollo económico social y político del país. Empero hay que tener consideración que se efectuó el afianzamiento del capital imperialista de origen norteamericano en el sector de las exportaciones primarias y de las finanzas. Perú experimentó una recomposición y reestructuración de los grupos sociales, tal fue el caso de que al nivel de los grandes propietarios nativos se operara una emergencia económica y política pugnando por una mayor participación en los beneficios que redituaban las exportaciones y, al nivel de los terratenientes una fracción pasó a asociarse con la nueva coalición dominante; como consecuencia apareció la emergencia política de los sectores populares[5] guiados por la doctrina de Mariátegui y de Haya de la Torre, claro, en dimensiones y orientaciones diferentes.

Fue la crisis económica, producida extrafronteras, la que radiografió el carácter dependiente-oligárquico del Estado

[4] Aníbal Quijano, "El Perú en los años treinta", en González Casanova, *América Latina en los años treinta…*, p. 262; Luis Alberto Sánchez, *América desde la revolución emancipadora hasta nuestros días*, Madrid, EDA, 1975, p. 299; Jorge Bravo Bresaní, "Mito y realidad de la oligarquía peruana", en Bravo *et al.*, *La oligarquía en el Perú*, México, Diógenes, 1970, p. 64.

[5] Julio Cottler, "Perú: estado oligárquico y reformismo militar", en González Casanova, *América Latina, historia de medio siglo…*, pp. 379-380; Ricardo Melgar Bao, *Burguesía y proletariado en el Perú: 1820-1930*, Lima, CEIRP, 1980, p. 92.

que fundado en la coerción, no pudo, sin embargo, detener las contradicciones del sistema, y no logró impedir el recrudecimiento de las exigencias de las masas campesinas las que se manifestaron violentamente. Ante esta embestida el gobierno de Leguía no pudo ya sostenerse. Entonces se dio una apertura democrática manifestada por la contienda electoral en la que compitieron Haya de la Torre y Sánchez Cerro en 1931, venciendo este último. Debido a la insatisfacción de los seguidores del primero el segundo actuó, ya en el poder, con energía militar, así: "La derrota de la insurrección popular marca el inicio del proceso de estabilización política del Perú bajo el control del ejército y en servicio de los intereses de la burguesía terrateniente-comercial del país y del imperialismo norteamericano".[6] El poder oligárquico fue prolongado por mediación de las fuerzas armadas y en 1933 se promulgó la constitución que fijó las relaciones políticas y económicas por cerca de treinta y cinco años. El poder pasó al general Oscar Benavides (1933-1939) y a éste lo sucedió Manuel Prado (1939-1945). De 1945 a 1948 ocupó el poder J. L. Bustamante y Rivero a quien prestó su apoyo el APRA, mas luego de ese breve periodo de apertura democrática vuelve el militarismo y con el general Manuel Odría crece el predominio de la oligarquía. Odría gobierna hasta 1956 ya que en 1950 se reelige. Lo sustituye en el cargo Manuel Prado quien se mantiene en el poder hasta 1962.

Es preciso acotar que el gobierno de Odría fue impuesto porque al finalizar la Segunda Guerra Mundial el periodo de bonanza en el Perú terminó y las importaciones se acrecentaron agotándose las divisas acumuladas durante los años de guerra, lo que creó una situación difícil, de ahí que la oligarquía presionara para que la política de Bustamante fuera

[6] Aníbal Quijano, "El Perú en la crisis de los años treinta"…, p. 301.

rectificada y él mismo empujara al general Odría al poder.[7] A decir de Julio Cottler[8] con el ascenso de Odría se inicia una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo en el Perú, pero esa etapa, al igual que las otras, no transforma las relaciones sociales existentes, pues las mismas perduran hasta fines de la década del sesenta.

Como se puede observar, ninguno de los gobernantes peruanos delineó una política coherente y específica hacia los indígenas. Sus actitudes sólo muestran un interés secundario, cuando los toman en cuenta. En 1920 Leguía consagró, en la Constitución Política promulgada el 18 de enero, amparo a las comunidades indígenas al reconocerles su existencia legal (artículo 58). Es hasta 1933 que la Constitución de este año reafirmó la existencia legal y la personería política de las comunidades (artículo 207); garantizó la integridad de la propiedad comunitaria (artículo 208) y su carácter inajenable e inembargable (artículo 209). Asimismo dispuso la dotación (en rigor debe decirse *restitución)* de tierras a las comunidades que no las tenían.[9] Naturalmente estas concesiones fueron arrancadas por las mismas acciones de los indígenas. Las insurrecciones, nutridas pero desarticuladas entre sí, constituyen una constante en la vida política peruana. En general el indio ha sido, contra los juicios más comunes y colonialistas, un sujeto rebelde que ha luchado por recuperar el derecho a su tierra y a la autogestión. Durante la etapa del coloniaje ibérico y durante la época de la vida republicana siempre se ha mostrado como un rebelde como se ha acotado ya, explicable por la miseria económica que padece, porque nunca

[7] Henri Favre *et al.*, *La oligarquía en el Perú*, México, Diógenes, 1970, p. 118.

[8] "Perú: estado oligárquico y reformismo militar", en *op. cit.*, p. 390.

[9] Roberto Mac Lean y Estenós, *Indios de América*, México, IIS-UNAM, 1962, p. 286.

ha aceptado la opresión en que se le mantiene. Desgraciadamente la falta de un programa concurrente a sus deseos de liberación étnica y conciencia clasista es la que le ha imposibilitado superar la subyugación que sufre. Mariátegui intentó llenar ese vacío.

Tal vez, debido al alto porcentaje de esta población en Perú y Bolivia, a diferencia de México, es lo que haya obligado a referirse, más que a proyectos especiales, a hablar de tareas que beneficien a las grandes masas de la población en las que obviamente quedaban incluidos los grupos étnicos. Si bien no existió en Perú, durante el segundo cuarto del siglo XX una política integracionista definida y sistemática, fue el mismo desarrollo capitalista el que se encargó y los sigue haciendo, reforzado ahora por las instituciones gubernamentales de integrar a los indios al desarrollo del país a través de la modernización. El problema del indio para el Perú significa un problema de desarrollo capitalista aún. Últimamente el gobierno ha ido delimitando la acción indigenista al pugnar por hacer compatible la integración económica con el respeto cultural. Esa tarea ha correspondido primero al Instituto Indigenista Peruano, luego al llamado Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, que más tarde fueron fusionados en el Consejo Nacional de Desarrollo Comunal.[10] Pese a esos intentos de solución, loables hasta cierto punto, el problema perdura. Ese desarrollo no ha venido sino a complicar la cuestión, ya que el indio continuó viviendo dentro de una situaci6n servil, problema al que tendrá que sobreponerse el desarrollo capitalista peruano.

Fue el tipo de desenvolvimiento económico el mismo que determinó la estructura social peruana. Puede fácilmente de-

[10] Pelegrín Román U., "El indígena y el desarrollo económico y social", en Carlos Monge, *Perú indígena*, núm. 26, Lima, Órgano del Instituto indigenista Peruano, 1967, p. 44.

ducirse que el latifundio, a pesar de sus peculiaridades regionales de producción estimuló las relaciones sociales de la época. El latifundio de la sierra, gran propiedad donde domina casi soberanamente el gamonal, mantuvo las relaciones de explotación servil, en tanto la costa, área donde se desarrolló la gran propiedad capitalista cuya forma de explotación fue la plantación, transformó las relaciones de explotación fomentando la proletarización. Las relaciones precapitalistas de la sierra impidieron "antes de 1930 la liberación masiva de mano de obra y la formación de un mercado libre de trabajo… El despojo de sus recursos de producción, en la sierra y en la costa, empujó a sectores campesinos considerables a reclutarse sea como siervos o semisiervos en las haciendas precapitalistas, y como proletariado rural en las haciendas capitalistas costeñas, en las minas, en el transporte, en el petróleo y en menor medida en la incipiente industria textil y alimenticia en Lima".[11] Sólo en la costa es innegable el ascenso. de la modernización del Perú durante la década de los años veinte; la situación social en la sierra casi no ha variado y continúa manteniendo la estructura conformada desde fines del siglo XIX, misma que se prolongará por toda la primera mitad del siglo XX.

Luego del fin de la guerra del Pacífico, la sociedad peruana emergió con las cualidades que le peculiarizaron por todos los primeros sesenta años de nuestro siglo. En efecto, la guerra del Pacífico —para los peruanos invasión chilena— confluyó a la conformación de la estructura social dominante, pues provocó una mayor concentración de la propiedad y de los recursos de producción en la costa; la adquisición de buena parte de esos recursos por capitalistas extranjeros, especialmente en la región de la costa; y la toma del poder

[11] Aníbal Quijano Obregón, "Imperialismo clases sociales…", p. 133.

político por la oligarquía.[12] La recomposición social consistió, en los niveles de la clase dominante, en la participación hegemónica, por su emergencia económica y política, de un sector de los grandes propietarios asociados a las exportaciones que controlaba el enclave y, en el nivel de la clase social explotada con el acrecentamiento de un proletariado, surgido como efecto de la modernización de la economía peruana.

En estos años, como también lo habían hecho antes, los indígenas del Perú, en especial los quechuas, nunca se resignaron a su situación, en la década del 20 se rebelaron contra la situación en que se les tenía. En 1921 con motivo del centenario de la independencia se organizó el primer Congreso Indígena, que aprovecharon éstos como foro para el intercambio de experiencias. En 1924 se organizó otro Congreso donde volvieron a demostrar su pretensión de salir de la opresiva situación en que se encontraban, mas la represión ha desarticulado todo intento de hacerlo, porque el desarrollo capitalista les impide dirigir sus destinos de manera autónoma. Lo que en verdad ha engendrado la pretensión de extirparle su potencial revolucionario.

De los cuatro y medio millones de habitantes que se calcula tenía Perú en 1920, una mínima proporción integra la clase social dominante en la que participa la burguesía imperialista, la oligarquía —Aníbal Quijano la denomina burguesía terrateniente mercantilista— y los terratenientes señoriales. Por su condición de extranjera la burguesía imperial, a pesar de su situación hegemónica, estuvo impedida de asumir directamente el Estado, quedando, por ello, en manos de la oligarquía. En el lado antagónico están las capas medias, el proletariado, incipiente y poco numeroso, y el campesinado cuya mayoría abrumadora es indígena.

[12] Aníbal Quijano Obregón, "El Perú en la crisis de los años treinta"…, pp. 243-245.

También puede hablarse de una multipolaridad cultural, aglutinadas en la cultura urbana, típicamente occidental y la cultura indígena que se diferencia todavía, debido a su desarrollo y área donde viven sus creadores, en una más evolucionada, la localizada en la región andina, y la de menor desenvolvimiento, que se ubica en la selva amazónica. La relación entre ellas es muy débil y la que se da sólo se realiza a nivel de sujeción económica y despojo de sus medios de producción y a nivel cultural por la destrucción de sus manifestaciones espirituales y la implantación de otras.

En efecto, la población indígena del Perú no es homogénea, sus diferencias culturales y numéricas son amplias, la integran los siguientes grupos étnicos: achaual, aguaruna, amahuaca, amaracairi, amuesna, andoa, andoque, angotero, arabela, araela, aymara, bora, campa, candoshi, capanahua, cashibo, cashinahua, camicuro, chandinahua, chayahuita, cocama, cujareño, culina, huachipairi, huambisa, huarayo, huitoto, inga, iquitos, isconahua, jebero, jívaro, lamistas, machiguenga, marinahua, mastanahua, mayo-pisabo, mayoruna, morunahua, ocaina, omagua, orejón, piro, pucapacuri, quechua, quichuas del napo, resigano, sapiteri, secovas, shapra, sharanahua, shipibo, shuar, tauyiro, ticuna, toyoeri, urarina, yahua, yaminahua.[13]

La oligarquía, ejemplo particularmente logrado de una clase dirigente de sociedad subdesarrollada, sustentó su predominio en dos condiciones fundamentales: la marginación y explotación de la masa analfabeta, y la neutralización de las clases medias.[14] Por cuanto se alió con la burguesía imperialista y debido al papel que jugó frente a ella se le persona-

[13] Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981; Roberto Mac Lean Estenos, *Indios de América*, México, IIS-UNAM, 1962, p. 286, cita un número más reducido.

[14] François Baurricaud, "Notas sobre la oligarquía peruana", en *op. cit.*, p. 45.

liza como un conjunto de intermediarios.[15] En lo productivo es "azucarera" y "algodonera amplificando, sin embargo, su poder a otras ramas de la economía. Por su origen no es homogénea ni todos proceden de las familias terratenientes de la colonia".[16] Es una clase nacional porque su control se extiende a todo el país, y en contraposición a la aristocracia terrateniente que es regional; pero cabe señalar, no es nacionalista porque en su expansión se ha fusionado con los capitalistas trasnacionales sirviéndoles como intermediarios. De modo especial la aristocracia terrateniente, cuyo poder es regional, su predominio se localiza en la sierra y si bien numérica y socialmente es mayor, políticamente está subordinada a la oligarquía, grupo social nacional-dependiente.

Bajo las condiciones del tipo peculiar de penetración imperialista y por los compromisos con los terratenientes señoriales, la oligarquía no estuvo interesada en realizar una revolución democrática-burguesa. La situación existente, cuyos beneficios recaían en los tres grupos de la clase dominante no exigía la democratización política, su interés, por tanto, para llevarla a cabo fue nulo, ya que la generación de plusvalía y la reproducción de capital[17] —fin principal de una burguesía que actuaba en función d sus países originarios y nunca del país colonizado— era lograda satisfactoriamente.

Respecto a las capas medias, en las que confluían grupos heterogéneos, sin posibilidades reales de participación política en la lucha por el poder, sólo participaron en el campo de la ideología y en los puestos intermedios oficiosos como los

[15] Jorge Bravo Bresani, "Mito y realidad de la oligarquía peruana", en *ibid.*, p. 86 y de Henri Favre, "El desarrollo y las formas del poder oligárquico en el Perú", en *ibid.*, p. 107.

[16] Ver cuadros en *ibid.*, pp. 107-110.

[17] Aníbal Quijano, "Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú:1895-1930", en Benítez Zenteno, *op. cit.*, p. 146.

de abogados, notarios y otras profesiones subalternas,[18] pero siempre fueron dependiente de la oligarquía. Por su acción ideológica parecen engendrar en 1943, con la orientación del APRA, el aniquilamiento de la oligarquía, pero más bien tal hecho vino a mostrar su carácter servil frente a ésta. Con el tiempo y por su situación dirigió una coalición popular integrada con los demás grupos subalternos.

La penetración creciente del imperialismo norteamericano que mermaba la participación británica, producía el aumento del proletariado y por su típico dominio económico, se alimentó de los mismos indígenas. Entre 1919 y 1930:

> la expansión minera aparejó también la expansión del proletariado minero que se reclutaba entre la población indígena de la misma zona en que se establecían los "enclaves" mineros, generando un proceso de flujo migratorio de los campesinos entre las minas y sus comunidades de procedencia, que indudablemente estuvo en la base de las primeras etapas del proceso de "cholización" de un amplio sector de la población india. Pero, en aquel periodo, la más importante consecuencia de la formación de un amplio proletariado minero fue su presencia en la primera línea de las luchas del proletariado peruano en éste y en los siguientes periodos.[19]

La conciencia proletaria era antiimperialista y antiseñorialista. El campesinado, grupo social mayoritario, no tenía canal alguno de participación política, salvo su lucha por la tierra. Su situación social es la más atrasada, expresada en relaciones serviles y semiserviles de explotación, sobre todo en la región de la sierra donde "el gamonal confisca en su provecho parte del trabajo de los colonos indígenas: la ganancia que recibe no es una renta de tierras, es trabajo no pagado".[20]

[18] François Bourricaud, "Notas sobre la oligarquía peruana"…, p. 43.

[19] Quijano, "El Perú en las crisis de los años treinta"…, p. 259.

[20] Bourricaud, *op. cit.*, p. 24.

Una hacienda más vale cuando más indígenas posea. Confiscados los indígenas, sólo existen como trabajadores de las haciendas de la sierra, y para el Estado como sujetos de tributación. La vasta población indígena serrana vivía sin cambio, su única modificación se deba con la incipiente emigración a la costa, donde su proletarización venía a ser el método más natural para su integración.

Los cinco millones (censo de 1950) de indígenas cuya inmensa mayoría son quechuas, continuaron en su situación servil, su proletarización fue lenta. El indio siguió siendo indio. No se dio ninguna acción efectiva para solucionar de raíz tan injusta distribución territorial.

Lo que sucedió fue la fortificación del latifundio. A fines de la década de los años cincuenta, de una población de aproximadamente 9 millones de habitantes sólo una mínima parte poseía el 88% de las tierras peruanas. La tenencia de la tierra era la siguiente:[21]

	Núm. de fam.	%	*Sup. Detent.*	%
Propietarios	85 000	8.2	16 364 244	87.7
Comuneros	551 900	52.9	2 240 256	12.3
Núm. propietarios	404 813	39.9		

La concentración de tierra es el fenómeno más importante de la cuestión agraria y para valuar su dimensión téngase en cuenta que solo 1 091 propietarios poseían 11 341 901 has, cada promedio era superior a 2 500 has y una gran mayoría de comunidades indígenas estaban asentadas dentro de los dominios de 1 200 haciendas. El mismo desarrollo económico fomentó esas grandes propiedades e impidió su modernización: la primera reforma agraria vio su luz hasta 1968.

[21] Favre, "El desarrollo y las formas…", p. 145.

Realmente el desarrollo capitalista dependiente vino a complicar, en lugar de solucionar, la cuestión indígena. La concentración territorial se agudizó, los indígenas perdieron más tierras, quedando muchos más con sólo la posesión de su fuerza de trabajo que también fue más explotada; su cultura no fue respetada sino destruida o asimilada en provecho del mismo sistema de explotación, por ejemplo las artesanías.

Enmarcado dentro de esas circunstancias sociopolíticas, surge la personalidad y pensamiento de José Carlos Mariátegui, quien realizó una interpretación totalmente novedosa y realista de la situación peruana, y constituyendo el indio la mayoría de la población de este país, lo consideró como un elemento imprescindible para entender y posibilitar cualquier empresa transformadora, por esto lo consideró digno de sus reflexiones, mediante lo cual esbozó todo un conjunto de ideas indigenistas, materia de exposición de los siguientes apartados.

Formación intelectual

Etapas de su formación

El pensamiento indigenista de José Carlos Mariátegui fue determinado por la realidad peruana, la tradición indigenista del país, su formación marxista y su capacidad de dialectizar el marxismo. Su indigenismo es sólo una parte de su teoría y praxis socialista, y como tal debe entenderse. Mariátegui analizó el problema del indio porque para posibilitar la revolución socialista en el Perú no podía ser indiferente a las cuatro quintas partes de la población. Su indigenismo es un elemento, el más importante, en la estrategia para la revolución de Indoamérica. Con el análisis de la cuestión indígena, Mariátegui contribuyó a la crítica socialista de los problemas y a la historia del Perú.[22] Si al socialismo lo pretende como

[22] José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 10.

fin de su praxis, el marxismo le sirve como método de acción e interpretación. Su pensamiento revolucionario es el que le enseñó la manera de plantear el problema indígena en nuevos términos.[23] Antes de exponer la forma como entendió el problema y la solución de la cuestión, y para poder comprender esa originalidad, es preciso referir los datos más significativos de su formación intelectual, tal como se hizo con Vicente Lombardo Toledano y José Antonio Arze y Arze.

José Carlos Mariátegui nació en Moquegua el 14 de junio de 1894 y murió en Lima el 16 de abril de 1930. Su vida infantil fue difícil debido a que su madre quedó sola, lo cual determinó que José Carlos nada más culminara la educación primaria e inmediatamente después empezara a trabajar para ayudar al sostén familiar:

> A los 15 años entra, como alcanza-rejones, en el diario *La Prensa*… En 1910, José Carlos ascenderá a ayudante linotipista, como corrector de originales, y poco después, como empleado clasificador de los telegramas llegados de provincia. En 1912, es encargado de la redacción de las notas policiales, de incendios y de la lotería reemplazando un año más tarde a Hermilio Valdizán en la redacción del diario… El 1º de enero de 1914 escribe una pequeña nota de crítica artística titulada "Al margen del arte" firmada por Juan Croniqueur.[24]

Ligado desde 1909 al trabajo en los periódicos y luego de aparecido su primer artículo ya nunca se separará de esa actividad. Articulista, fundador de periódicos, revistas y organizador político, fueron las actividades que cubrieron su vida.[25]

[23] *Ibid.*, nota de la página 30.

[24] M. Diego Meseguer Illen, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima Instituto de Estudios Peruanos, s/f, pp. 20 y 21; María Wiesse, *José Carlos Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976, pp. 9-18.

[25] José Carlos Mariátegui fue colaborador de los siguientes diarios y revistas: *La Prensa; Mundo Limeño o Tulf; el Tiempo* (1916); *Variedades;*

Desde 1914, cuando aparece su primer escrito, hasta 1919, al momento de su partida a Europa, se puede caracterizar como la primera etapa de su vida intelectual, es su "época de piedra". Sus escritos y acciones políticas carecen de consistencia ideológica y de definición política coherente. Por esto, tal vez, los estudiosos de su pensamiento siempre le han restado importancia a sus escritos de juventud, en los que, además, casi no existe referencia a la cuestión indígena, ni a la problemática social. Prevalecen como tópicos las notas sociales, literarias, religiosas, policiacas, históricas y descripciones políticas nacionales.[26] Aunque asegura más tarde que "Desde 1918, nauseado de política criolla… me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares…"[27] lo cierto es que el socialismo al que se refiere surgió de la confluencia de 1. la literatura política difundida por la revista *España* (Unamuno, Araquistáin); 2. la prédica pacifista de Wilson y; 3. la introducción de ideas socialistas por Víctor Máurtua. Mariátegui y Falcón se separaron, como dato revelador de una inmadurez socialista, del grupo que el 1º de mayo de 1919 funda un Partido Socialista, de efí-

Mundial: El Obrero Textil; además dirigió *Colonidas* de la cual sólo aparecieron cuatro números. Fundó la revista *Nuestra Época* (22 de junio, 1918); el periódico *La Razón* (14 de mayo, 1919) desde donde defendió la Reforma Universitaria y apoyó al movimiento obrero, Leguía la prohibió; la revista *Claridad*; la revista *Amauta* (1926) que reunió una pléyade de escritores peruanos, americanos y europeos; el periódico *Labor*. Organizó la Confederación General de Trabajadores del Perú y el Partido Socialista de Perú, que se transformó en Partido Comunista Peruano a pocos días de su muerte.

[26] Oscar Terán, "Los escritos juveniles de Mariátegui", en *Buelna*, núms. 4-5, Revista de la Universidad Autónoma de Sinaloa, marzo de 1980, p. 19.

[27] Carta de Mariátegui a Samuel Glusberg (30 de abril de 1927), en *ibid.*, p. 109.

mera duración.[28] Este socialismo de su "época de piedra" se identifica más bien con un afán genérico de justicia social que con un contenido ideológico o programático definido.[29] Se advierten influencias en su pensamiento de esta etapa de Abraham Valdelomar, Rubén Darío y Manuel González Prada.

En *Nuestra Epoca* Mariátegui escribió algunos artículos políticos que le crearon animadversión como el que tituló "El deber del ejército y el deber del Estado" (10 de junio de 1918), y desde el periódico *La Razón* apoyó el movimiento de Reforma Universitaria en el Perú lo cual orilló a Leguía a clausurar el diario. Estos son elementos que ayudan a comprender la causa de que Mariátegui y Falcón hayan sido obligados a abandonar el país, permaneciendo hasta mediados de 1923 en Europa mediante ayuda oficial.[30] El gobierno los subvencionó como maniobra para actuar libremente.

José Carlos Mariátegui hizo su mejor aprendizaje en Europa,[31] donde se nutrió de marxismo y también de otras corrientes. Las influencias europeas que recibió fueron francesas e italianas principalmente, ya que en esos países tuvo contacto directo con grandes intelectuales y movimientos sociales y políticos. En Francia conoció personalmente a Barbusse, de quien adoptó la idea de la revolución inminente, la necesidad de un renacimiento espiritual de la Humanidad,

[28] Terán, "Los escritos juveniles de Mariátegui"…, p. 23.

[29] *Ibid.*, p. 23.

[30] Meseguer, *op. cit.*, p. 23, resume así el caso: dos meses más tarde de que Leguía prohibiera el diario "corrió por Lima el rumor de que Alfredo Piedra, persona importante en este tinglado, planteó el siguiente dilema a Mariátegui y a Falcón: o la cárcel o viaje a Europa con ayuda oficial. Optan por marchar como becados el 8 de octubre de 1919 (…) ante este viaje, muchos insinuaron la idea de que estaban vendidos al Gobierno. Sin embargo, en la Asamblea Nacional, Alberto Secada criticó duramente la medida adoptada por el Gobierno".

[31] Mariátegui, *op. cit.*, p. 10.

el respeto a un cierto individualismo: leyó varias obras de Romain Rolland y en general se interesó por una variedad de corrientes y escritores, casi todos progresistas, por ejemplo Anatole France, Madeleine Marx, Jean Jaurés y sobretodo George Sorel, etc.; asimismo leyó el diario del Partido Comunista Francés *L 'Humanité*. También estuvo enterado de los contenidos de las revistas *Clarté, Nouvelle Revue Française y Monde*.[32] Claro está muchos de esos autores y varias revistas que conoció por su estancia en Francia las continuó leyendo a su retorno al Perú.

Italia fue el país donde —dice Mariátegui—[33] desposó una mujer y algunas ideas. En verdad, en este país, por haber residido más de dos años, fue donde conformó su concepción marxista para analizar los acontecimientos sociales. Es más, allí conoció a través de insignes intelectuales italianos, el marxismo, y presenció, lo que le valió una mayor comprensión de la época, los principales sucesos revolucionarios de Italia. Desde el ambiente italiano percibió la Revolución soviética y otros hechos acaecidos en los demás países europeos. Leyó obras de Benedetto Croce, Pierro Gobetti, Antonio Labriola, Adriano Tilgher, Giuseppe Rense, Giovanni Papini, Luigi Pirandelo, Giovanni Gentile, Marinetti, Francesco Nitti y Antonio Gramsci.[34] A decir de Diego Meseguer: "Los congresos socialistas de Bologne (1919) y, sobre todo, de Livourne (1921), deciden la orientación definitiva de Mariátegui. Frente a un socialismo domesticado, parlamentarios o reformistas, él escoge el camino de los auténticos y únicos revolucionarios:

[32] Harry E. Vanden, *Mariátegui, influencias en su formación ideológica*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975, pp. 25-36. En este texto se analiza, con riqueza de detalles, las influencias ideológicas de las cuales se nutrió Mariátegui. Para mayor información debe recurrirse a este libro.

[33] Carta de Mariátegui a Samuel Glusberg (30-IV-1927), en *Buelna*, núms. 4-5, p. 109.

[34] Vanden, *op. cit.*, pp. 37-56.

los comunistas. La marcha fascista sobre Roma (1922) símbolo de la reacción capitalista, confirma a Mariátegui en su orientación revolucionaria".[35] Sin embargo, para que alcanzara a conformarse su pensamiento revolucionario debió haber conocido el marxismo suficientemente. Bebió sus ideas marxistas en escritos de Antonio Gramsci, Lenin, Marx, Engels, Sorel, Labriola, Croce, Gobetti y Barbusse, básicamente.[36]

Otras influencias que confluyeron en su pensamiento fueron: 1. la Revolución rusa a la que consideró "la expresión culminante del marxismo teórico y práctico"[37] y tuvo información de sus dirigentes, Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunatcharsky, Pléjanov; 2. el ambiente intelectual y social latinoamericano, pues conoció escritos de José Vasconcelos, Alfredo Palacios, José Ingenieros, Mariano Azuela, Alberdi, Echeverría, Sarmiento, Rómulo Gallegos, Pedro Enríquez Ureña, Samuel Glusberg, Zum Felde, Tristán Morof (Gustavo Navarro), Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Juana de Ibarbourou, Jesús Silva Herzog.[38] De los acontecimientos históricos que se interesó por conocer, dos destacan: la Revolución mexicana y el movimiento estudiantil de Córdoba.

Toda esa selecta lectura de autores aunado a su gran capacidad intelectual es como pudo formarse el primer y más grande marxista que ha producido Latinoamérica. De ahí que los juicios que sobre él expresaron sus contemporáneos no sean gratuitos. Henri Barbusse escribió: "Ustedes no saben quien es Mariátegui… y bien… Es una nueva lumbrera de la

[35] Meseguer, *op. cit.*, p. 149.

[36] Vanden, *op. cit.*, pp. 56-71; Malcolm Sylver, "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los 7 ensayos", en *Buelna*, núms. 4-5, pp. 60-70.

[37] Citado por Vanden, *op. cit.*, p. 77.

[38] *Ibid.*, p. 99.

América, es un *spécimen* nuevo de hombre americano".[39] Los últimos años de su vida eran los más fecundos en el campo teórico como en la actividad social y política; aportó una manera nueva de interpretar la realidad latinoamericana.[40] Su muerte, prematura, interrumpió una vida llena de ímpetus creativos.

A partir de su retomo de Europa, Mariátegui inició el estudio de la realidad social, política y cultural de Perú con la metodología marxista, propia de la etapa de su pensamiento de madurez. Es a partir de 1923 en que se empieza a gestar su obra tan fecunda y novedosa, rica en elementos para mejor comprender la situación histórica del Perú, por lo tanto es la fecha que marca el advenimiento de las ideas marxistas a este país, erigiéndose en su principal difusor. La originalidad de Mariátegui radica en haber logrado una visión de conjunto de la realidad de su país mediante el marxismo, de ahí la peculiar manera de plantear la solución al problema del indio. Mariátegui mismo lo reconoce: "La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena".[41] Debido a que esta forma de interpretar la cuestión del indio no ha tenido precedente en el Perú, y en general en toda Latinoamérica, queda justificado el juicio de que "Mariátegui es el más lúcido de los fundadores del marxismo en América Latina".[42]

[39] Citado por Wiesse, *op. cit.*, p. 146; Waldo Frank a la muerte de Mariátegui afirmó que fue un verdadero revolucionario imbuido de profundas raíces americanas, en Mariátegui, en *Obras completas*, t. 20, p. 208.

[40] Semionov y A. Shulgovski, "Mariátegui en la formación del PCP", en José Aricó, *Orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978, p. 173.

[41] Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación*…, p. 39.

[42] Rubén Jiménez Ricárdez, "Prólogo" a la antología de texto de Mariátegui, *Obra política*, México, Era, 1979, p. 9.

La aportación de Mariátegui a la edificación de la teoría revolucionaria latinoamericana partió de que las ideas marxistas que sustentó las recreó dentro del contexto espacial y temporal de su país, las fundamentó en la realidad. Pensó y practicó el marxismo como algo dinámico, flexible y no determinista:[43] tal concepción es la que garantizaba ya sus contribuciones, para él:

> El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. El marxismo extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades.[44]

[43] Diego Meseguer en su obra citada sustenta que las interpretaciones de Mariátegui adolecen de una falta de explicitación dialéctica y su concepción de los hechos dependió siempre de su antigua experiencia europea, para él sólo el conocimiento y estudio de la realidad sudamericana es lo que lo diferencia. Sin embargo, creo que eso no puede tomarse como concluyente porque, tal como lo afirma Alberto Flores Galindo en su artículo "Los intelectuales y el problema nacional: 'para Mariátegui el marxismo no era un problema de citas (…) sino el conocimiento de un cierto método, la compenetración de una manera de razonar y no la repetición mecánica'", en *Buelna*, núms. 4-5, p. 54.

[44] José Carlos Mariátegui, "Mensaje al Congreso Peruano", publicado en *Amauta*, núm. 5, año II, enero de 1927, p. 35; también en dos obras de él mismo: *Ideología y política*, Lima, Biblioteca Amauta, 1978, pp. 111 y 112 y, en *Obras políticas*, p. 255; Semionov y Shulgovski transcribe en la cita en cuestión, artículo citado, en Aricó, *op. cit.*, p. 174.

Se esfuerza porque el socialismo no sea en América calca y copia sino creación. La tarea se la plantea a la nueva generación, de la cual él forma parte: crear el socialismo indoamericano,[45] a quien indudablemente correspondió tal mérito. Con esa visión la cuestión indígena pasó a ocupar un lugar primordial en el pensamiento de Mariátegui. El nacimiento de esta manera revolucionaria de comprender la realidad emergió como corolario de las

> …tres corrientes del pensamiento progresista que existían en nuestros países hacia finales del siglo pasado y principios del actual: con la honda tradición de pensamiento democrático radical y antimperialista, que tuvo en Martí a su mejor representante; con el anarquismo, la ideología que orientó los albores de la lucha obrera: y con aquel socialismo —reformista y demócrata y no marxista— que había surgido en Argentina desde el siglo XIX. Pero si la obra de Mariátegui entronca con estas tres corrientes, lo hace en actitud polémica y critica…[así] Logra formular *ex novo* la visión de la realidad latinoamericana.[46]

La patente de su marxismo consiste en que, a diferencia del resto de los marxistas latinoamericanos, "se esforzó por traducir su aprendizaje marxista en términos de peruanización"[47] que gravitó en descubrir, fundado en el conocimiento de la realidad de su país y de América Latina en general, un cierto comunismo agrario en el imperio incaico; la proclamación de

[45] Dicha tesis la sostiene, primero, en el editorial de *Amauta*, p. 17, año II, septiembre de 1928, titulado "Aniversario y Balance"; también reproducido en J. C. Mariátegui, *Ideología y política…*, p. 249; y, segundo en la "Carta Colectiva" del Grupo Lima, fechado en Lima, junio de 1929 y firmada por Mariátegui, reproducida en *Buelna*, núms. 4-5, p. 135 y en *Nuestra América*, núm. 2, México, CCYDEL-UNAM, mayo-agosto de 1980, p. 12.

[46] Rubén Jiménez Ricárdez, "Prólogo" de Mariátegui, *Obra política*, p. 9.

[47] Aricó, *op. cit.*, p. XIX.

la sustitución del liberalismo por el socialismo, con base en que la época de aquél ya había pasado, la sustentación de la inaplicabilidad del esquema estaliniano sobre el marxismo respecto de la sucesión de los modos de producción en América Latina: la consideración de que de aquí se pasaría del "feudal-capitalismo" al socialismo, al pensar a la revolución democrático-burguesa y a la socialista no como dos estadios sino *per modum unios;* y la delegación a obreros y campesinos (en su mayoría indígenas) la tarea revolucionaria, en donde aquéllos serían los directores y éstos los aliados imprescindibles.[48]

Algunos han malinterpretado el papel que Mariátegui le asignó a los campesinos en el proceso revolucionario queriendo ver que en su concepción antepuso el campesino al proletariado en la dirección de la revolución[49] sin tomar en cuenta que favoreció la organización sindical del proletariado pero sin descuidar los demás sectores de la sociedad peruana, a los que en su conjunto intentó crearles conciencia de clase, además pasan por alto las mismas palabras de Mariátegui, las cuales son inequívocas al respecto: "El instrumento de la revolución socialista será siempre el proletariado de las

[48] Meseguer, *op. cit.*, Harry E. Vanden, "Mariátegui, marxismo comunismo y otras notas bibliográficas" en *Buelna*, núms. 4-5.

[49] Miroshevski: "El 'populismo' en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano" en Aricó, *op. cit.*, p. 58; Diego Meseguer en su obra citada afirma que "Mariátegui, aunque alaba esta medida de los bolcheviques (distribución de la tierra para los agricultores), ve en el campesino un aliado poco seguro de la revolución", p. 113. Para fundar tal juicio cita el libro de Mariátegui, *Escenas contemporáneas*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975, pp. 175 y 176. Empero, lo que allí Mariátegui hace es un resumen de los puntos de vista de Máximo Gorki sobre la Revolución rusa, lo que se evidencia con una lectura cuidadosa

ciudades".[50] Esto debe advertirse para desechar los prejuicios semejantes, y alcanzar una visión global que hace de la realidad, otorgándole amplias referencias a los indígenas porque integran la población mayoritaria del Perú.

El indigenismo de Mariátegui es un indigenismo marxista, revolucionario. El planteamiento de la cuestión indígena —se ha dicho— lo hace desde las ideas del socialismo científico, y su solución también, pues encuentra en ésta la teoría que "ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase primeramente, con las reivindicaciones indígenas".[51] De ahí la necesidad de conocer la situación de éstos y plantear su participación en el camino hacia el socialismo. Para lograr una exposición suficiente y fundada del papel que les asigna en ese propósito es menester esbozar, en principio, la manera como plantea la cuestión, esto es, revisar la génesis del problema y, luego, las alternativas de solución que sugiere.

Confluencia de marxismo e indigenismo

Como ya quedó enunciado, en el pensamiento de José Carlos Mariátegui se diferencian dos etapas la premarxista y la marxista. Respecto a la cuestión indígena, desde su "época de piedra" ya pone cierta atención en la situación de los indígenas, aunque las referencias sean escasas y su temática más bien costumbrista, que sólo trasciende al clamor de justicia

[50] José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, Lima, Biblioteca Amauta, 1973, p. 77; Mariategui, *Obra política*, México, Era, 1979, p. 79.

[51] José Carlos Mariátegui, "Indigenismo y socialismo. Intermezzo Polémico", en *Ideología y política…*, p. 217; y en *Obra política…*, p. 225.

mas sin escudriñar la causa realmente de los males, ni por ende es capaz de proponer alternativas de solución factibles. En todo caso su papel cumple la función de denunciador y a veces ponderador del pasado precolonial.[52] Al regreso de Europa, Mariátegui ya posee una concepción marxista sólida que le permitirá, junto con otros factores ya enunciados, esa interpretación dialéctica de los problemas de la región, entre los que destaca el del indio, siendo el más importante de cuantos trata. A Mariátegui el marxismo le servirá de base para la reformulación de la cuestión indígena,[53] por lo que sólo entonces es cuando demarcará el pensamiento indigenista revolucionario. Por la forma de interpretar el problema, la confluencia entre indigenismo y marxismo viene a significar la convergencia, de su proyecto político, de la revolución socialista con la revolución nacional.[54] Por este presupuesto es ingente determinar la función que le designa al indio dentro del proceso revolucionario.

Si bien es cierto que el marxismo le permitió ubicar en su justa dimensión la cuestión, esto no quiere decir que des-

[52] Las únicas referencias que el joven Mariátegui hace de los indígenas antes de su partida a Europa son: 1. La vida embrutecida y esclavizada de los indios que coercitivamente muchos pasan a engrosar las filas del ejército, en *Nuestra Época*, junio de 1914. Este artículo titulado "El deber del Ejército y el deber del Estado" motivó el ataque de los militares a su casa; 2. La defensa de los indios al denunciar las torturas que les infringe la policía en Ate, *La Prensa*, 2 de mayo de 1915; 3. Su adhesión a la campaña contra el alcoholismo; 4. Una incipiente revaloración, ante la situación política de los indígenas, del pasado incaico, *El Tiempo*, 12 de marzo de 1917; 5. Informa la rebelión indígena en el sur del Perú, *El Tiempo*, 25 de abril de 1917. Citado por Meseguer, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

[53] Ruth E. Arboleyda y Luis Vázquez León, "Mariátegui y el indigenismo revolucionario peruano", en *Historia y Sociedad*, 2ª época, núm. 21, 1979, p. 11.

[54] *Ibid.*, p. 13.

cubra el problema mismo. En verdad, ya desde el siglo XIX, pero sobre todo con una consideración más precisa a partir de los primeros años del siglo XX, estaba en discusión el problema del indio. Algunos piensan que la atención que Mariátegui prestó a la problemática indígena se debió a la gran tradición indigenista que le precedió o que le fue contemporánea, lo cual no es disparatado pues entre ese círculo se movió; cuyos personajes representativos fueron: Ricardo Palma, Manuel González Prada, Abraham Valdelomar, César Vallejo, Luis E. Valcárcel, Uriel García, Heldibrando Castro Pozo, Pedro S. Zulen, Dora Meyer, etc. Sin embargo este indigenismo fue un movimiento heterogéneo sólo semejante en última instancia en la defensa del pasado y el presente indígena. La diversidad de planteamientos que precedieron y moldearon sus ideas indigenistas pueden quedar sintetizadas en cuatro vertientes: *a)* indigenismo secular que consideró el problema étnico por la situación de atraso en que viven y por ello sugirió educarlos para superar esa situación; *b)* el indigenismo de denuncia, que partió de una postura romántica, *c)* el indigenismo oficial, que vio en los campesinos un elemento de apoyo para mantener la situación política recurriéndose a medidas demagógicas (día del indio); *d)* el indigenismo revalorativo que pretende explicar las causas de la situación del indio por la explotación y marginación que padece.[55] Pero, sostenemos, que los superó, primero, al cuestionar la trascendencia de los planteamientos de esos indigenistas[56] y, segundo, al aportar nuevos elementos que clarificaron la cuestión. A él correspondió el mérito de haber determina-

[55] Alberto Flores Galindo, "Los intelectuales y el problema nacional", en *Buelna*, núms. 4-5, pp. 54 y 55.

[56] Mariátegui enjuicia el experimento de la Asociación Pro-Indígena "Grupo Resurgimiento" de Cuzco al considerar sus resultados negativos, y al Patronato de la Raza, en *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1970, pp. 104 y 105; y en *Ideología y política…*, p. 168.

do que el problema del indio es el problema de la tierra y, el haber sacado del regionalismo y del ambiente nacional el planteamiento adhiriéndolo al movimiento universal de las clases oprimidas.[57] Que se haya interesado por el problema indígena dependió de una explicación intencionadamente revolucionaria: la de hacer coincidir los intereses de las masas campesinas con los del proletariado. Es por tanto, compatible encontrar en la aleación de indigenismo y marxismo el punto nodal, la problemática decisiva, el eje teórico y político en torno al cual Mariátegui articuló toda su obra crítica de los problemas y de la historia del Perú.[58]

Con el método marxista, Mariátegui pudo aventajar las interpretaciones indigenistas que le precedieron y determinar la verdadera causa del problema del indio. Asimismo, sus ideas indigenistas evolucionaron de una visión costumbrista denunciativa, de su etapa premarxista, a una interpretación económico-social en sus años de madurez ideológica. Reconoce desde 1924 que el problema primario del Perú lo constituye la cuestión indígena. A partir de este descubrimiento es como hallará la posibilidad de nacionalizar el discurso marxista. Rebasa así la lectura mecánica imprimiéndole a la teoría marxista la traducción dialéctica al aplicarlo a la realidad peruana.[59]

Debido a la persistencia del problema del indio encuentra que, como reminiscencia del pasado que dispersa, aísla, diferencia los elementos de la nacionalidad, tan mal combinados, tan mal concertados todavía, si el pasado disgrega, el porvenir deberá dar unidad.[60] Le impregna a esta primera conceptua-

[57] Aricó, *op. cit.*, p. LII.

[58] *Ibid.*, p. XLVII.

[59] Oscar Terán, "Mariátegui: decir la nación", en *Nuestra América*, núm. 2, México, CCyDEL-UNAM, 1980, p. 32.

[60] Mariátegui, "Pasadismo y Futuro", publicado en *Mundial*, 31 de octubre de 1924, en *Peruanicemos al Perú…*, p. 24.

ción de la cuestión un fin político. Reconoce que el Perú es aún una nacionalidad en formación:[61] "En suma, el inacabamiento del Perú es, por ende, el de su propio desarrollo capitalista, que al no poder ser asumido por una burguesía independiente ha dejado liberado su residuo inasible para el proyecto burgués: la cuestión marxista",[62] pues el problema del indio es el problema de cuatro millones de habitantes del Perú, ha dicho Mariátegui, el problema de la mayoría es el problema de la nacionalidad.[63] En este primer momento del pensamiento indigenista revolucionario de Mariátegui encontramos la fusión del problema indígena con el nacional, o sea, el de la integración, como parte indispensable, de los indios peruanos en su participación dentro de la revolución nacional, dirigida por los obreros, cuyo significado radica en la lucha por la conquista de su independencia para crear las condiciones de un régimen social más justo, porque "una política realmente nacional no puede prescindir del indio… El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación".[64] Por esto en su proyecto revolucionario plantea como imperativo la asimilación de los indígenas a la vida peruana sin perder de vista la pretensión de la instauración del socialismo en la que los mismos

[61] Mariátegui, "Lo nacional y lo exótico", publicado en *Mundial*, 28 de noviembre de 1924, en *ibid.*, pp. 26-29.

[62] Oscar Terán, "Mariátegui: decir la nación", en *Nuestra América*, núm. 2, p. 37.

[63] Mariátegui, "El problema primario del Perú", en *Mundial*, 9 de diciembre de 1924, en *Peruanicemos al Perú*, p. 30. Reitera la misma idea un año después en su artículo "Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política", publicado en *Mundial*, 27 de noviembre de 1925, en *ibid.*, p. 72. Los datos que asienta en estos años, pero ubicado dentro del aspecto económico-social, los retoma en 1928 en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

[64] Mariátegui, "El problema primario del Perú", 9 de diciembre de 1924, en *Peruanicemos al Perú…*, p. 32.

indios sean promotores. Esta asimilación a la nacionalidad que exige, es la del proletariado, no la de la burguesía. Entre el nacionalismo y socialismo no existe incompatibilidad, más bien en los países subdesarrollados como los de América Latina deben ser parte del mismo fin. Así lo entendió Mariátegui.

Hasta este momento ha comprendido y expuesto la importancia de la cuestión indígena, que ha reconocido al concretar el proyecto socialista en el Perú. Mas ya desde 1925 vislumbró la cuestión indígena como un problema que tiene su origen en la tierra,[65] pero es con la aparición de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), reunión de escritos publicados en *Mundial y Amauta,* cuando sistematiza desde el plano económico social la cuestión del indio, sin desligarlo, naturalmente, del proyecto político que guía su praxis. Tal conceptuación la sintetiza así: "Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico social… no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país… La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra".[66] En este caso, el mérito de Mariátegui consistió en haber relacionado el problema del indio con el problema de la tierra que, además, complementó con la explicación de la explotación servil a que ha sido reducido el indio desde la llegada misma de los españoles.

Con motivo de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires, Mariátegui escribe los lineamientos teóricos de "El problema de las razas en Améri-

[65] Mariátegui, "Un programa de estudios sociales y económicos", 17 de julio de 1925, en *ibid*., p. 56.

[66] Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*…, p. 29.

ca Latina", leída y aumentada por Hugo Pesce, donde expone la parte complementaria de la explicación de la génesis de la cuestión indígena, dice: "Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el 90% de los casos, no es un proletario sino un siervo".[67] Es entonces cuando surge la interrogante ¿a qué se debe que el indio siga siendo indio, esto es, siervo? Mariátegui mismo en líneas seguidas de la definición citada responde: "El capitalismo como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales". Es una cuestión de peculiar desarrollo de nuestros países, dentro de los cuales la "burguesía" es impotente para cumplir su cometido histórico, debido a que la ruptura de los lazos políticos con los países ibéricos no transformó la estructura clasista, no la podía hacer, más bien la independencia vino a fortificarla. Este es uno de los motivos por el que el indio, como siervo, no desaparece, o sea no modifica su participación en la producción, y perdura durante todo el periodo republicano. Todo ello aunado a la persistencia del latifundismo, elemento complementario de la causa de la existencia del indio.

Con los elementos hasta aquí desarrollados se está en posibilidad de rechazar la tesis de Diego Meseguer Illan quien, en su obra citada, trata de mostrar que todo el indigenismo de Mariátegui ya estaba configurado, y, se deduce de su libro, sólo le habría correspondido sistematizarlo. Aquí, que quede claro, no se niega la influencia que en él ejerció el ambiente indigenista peruano de principios de este siglo sino la desestimación de su originalidad: la asignación de una participa-

[67] Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista (S.A. de la I.C.), *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano*, Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 265. También puede consultarse Mariátegui, *Ideología y política…*, p. 25 y *Obra política…*, p. 233.

ción vital en el proceso revolucionario al indígena, propósito que acomete a través de la determinación de la situación del indio y su conscientización.

La enunciada caracterización del problema del indio es un planteamiento que no discrepa de la cuestión clasista, más bien parte de ella:

> No es mi ideal —afirma Mariátegui— el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral… queremos crear un Perú nuevo en un mundo nuevo… La reivindicación que sostenemos es la reivindicación del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni sierra, de indio ni cholo. Si en el debate —esto es en la teoría— diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario: el indio campesino es todavía un siervo (…) El primer problema que hay que resolver aquí es (…) el de la liquidación de la feudalidad.[68]

Planteada así la cuestión, echa por tierra todos los calificativos que han denigrado al indígena. Es más, al indio lo ve como un individuo impasible ante la opresión a que se le ha sometido. La prueba: las constantes rebeliones que ha escenificado desde la época colonial hasta el siglo XX. Nos explica su preocupación prioritaria por el problema del indio porque en el Perú, al igual que en Bolivia, Ecuador y Guatemala, donde la mayor parte de la población es indígena, la

[68] Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez", publicado en *Mundial*, 2 de marzo de 1927 y en *Amauta*, marzo de 1927; también reproducida en *Ideología y política…*, pp. 222 y 223. La misma idea se encuentra en "El problema indígena" documento enviado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana, celebrado en mayo de 1929 en Montevideo. Puede consultarse *Amauta*, núm. 25, julio-agosto de 1929; *Obra política*, p. 232; *cfr.* Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *op. cit.*, p. 263 e *Ideología y política…*, p. 21.

reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.[69]

El bosquejado planteamiento entra en contradicción con las concepciones culturalistas del indio, que en la realidad no han servido sino para justificar con pretextos diversos la explotación a que se les ha sometido. Mariátegui mismo se encarga de refutar los principales argumentos de cada conceptuación que sobre el problema del indio han aparecido a través de la historia con la aspiración de solucionarlo, como son: connotarlo como asunto de administración; como problema étnico; como problema moral; como problema religioso, como problema educativo.[70] Estos tipos de interpretaciones han venido sólo a enturbiar la génesis del problema.

Aunque Mariátegui parece descartar, cuando critica la connotación del problema indígena como problema étnico el elemento racial, sin embargo, se da cuenta de que juega un papel que en la lucha revolucionaria no puede ser soslayado. Cabe aclarar que este término se le ha conceptuado en dos sentidos, uno como sinónimo de nacionalidad,[71] y el otro como etnia. La connotación que Mariátegui maneja es la última. Los que han hecho lo contrario en realidad han caído en el error de igualar la minoría étnica con la nacionalidad oprimida tal como lo entendieron y explicaron con justeza los marxistas clásicos[72] para los países europeos, pues le han querido transferir "a un segmento de la sociedad nacional —la

[69] Mariátegui, *Obra política*, p. 238; *Ideología y política*, p. 32 esta idea debiera estar acotada en el libro citado del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, exactamente en la página 267, sin embargo, en el lugar donde quedaría desarrollada aparece otra idea ya propia de Hugo Pesce.

[70] Mariátegui, *Siete ensayos de…*, pp. 32-34.

[71] *Cfr*. Jorge Prado, "Mariátegui, marxista leninista", en Aricó, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

[72] Ver nota 80 del capítulo III de este trabajo.

población indígena— la categoría de toda una formación socioeconómica, de toda una sociedad, sin reparar en que los indígenas están perfectamente integrado a la división de clases de la sociedad en su conjunto, incluso aquellos que no hayan sido asimilados del todo a la nación".[73] Es cierto. que conservan rasgos comunes como la lengua, historia, instituciones políticas, la subordinación al modo de producción dominante y su sujeción a la clase dominante y al poder estatal porque no están al margen de la nacionalidad; ninguna de las etnias que habitan en Bolivia, Ecuador, Guatemala, México o Perú, quedan fuera de la división clasista y de las nacionalidades boliviana, ecuatoriana, guatemalteca, mexicana o peruana. Como Mariátegui no sostuvo la identificación de raza y nacionalidad, y por tanto como no orientó la lucha hacia la "autonomía nacional", de quechuas, aymaras, etc., su postura, y en general la de los comunistas peruanos expuesta en la Primera Conferencia de Partidos Comunistas de América Latina fue criticada.[74] El concepto de raza, traducido como etnia, no lo subestima, lo subordina a la explicación económica. A los indígenas les reconoce la necesidad de reivindicar su derecho a la educación, a la cultura, al progreso, pero sobre ellos, su derecho a la tierra.[75]

Haber definido el problema del indio como consecuencia del régimen de propiedad es entroncarlo con el problema agrario. Eso fue lo que hizo Mariátegui y de ahí que haya podido darle la dimensión correcta al problema: Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son el latifundio y la servidumbre. Expresiones solidarias y circunstanciales, cuyo

[73] Citado por Ruth Arboleyda y Luis Vázquez León, en "Mariategui y el indigenismo…", núm. 21, 1979, p. 7.

[74] Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *op. cit.*, p. 30; ver también Harry E. Vanden, "Mariátegui marxismo…", p. 91.

[75] *Cfr.* J. C. Mariátegui, *Siete ensayos*…, p. 42.

análisis conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre que pesa sobre la raza indígena sin liquidar el latifundio.[76]

Para que Mariátegui llegara a semejante resultado fue imprescindible haber aplicado dialécticamente el marxismo al interpretar la realidad peruana. Haber tomado a la realidad en su totalidad para comprenderla fue lo que permitió la génesis del marxismo indoamericano, del cual, indudablemente, José Carlos Mariátegui es su creador.

Visión del pasado indígena

Indio es una categoría de hombre, producto del arribo de los hispanos a América. Mariátegui apunta: "la conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de América Hispana… Los conquistadores, impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad".[77] José Carlos Mariátegui tiene clara conciencia de la transformación que sufrieron los aborígenes en indios por causa de la conquista europea. Precisamente su manera de pensar es la que lo indujo a interesarse por conocer el pasado incaico, lo que le permitió comparar la vida colonial de los indios con la de sus ancestros preamericanos.

Ya desde su autollamada "época de piedra" profesa una actitud de revaloración sobre la etapa prehispánica, pues enuncia como "imperioso que sintamos… el orgullo de nuestra historia y que se estimulen en nuestro espíritu los sentimientos de amor a nuestro pasado legendario y hermoso";[78]

[76] *Ibid.*, pp. 42 y 43.

[77] J. C. Mariátegui, *Temas de nuestra América*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975, p. 13.

[78] J. C. Mariátegui, "La fiesta de la raza", en *La Prensa*, 12 de octubre de 1914, en *Buelna*, núms. 4-5, p. 28.

juicio que expresa la real e innegable influencia que sobre él ejerció el ambiente indigenista de esos años.

José Carlos Mariátegui puso profundo empeño en clarificar la historia peruana, no por algo casual sino por un móvil pragmático: alcanzar la comprensión más adecuada de la situación del país y del indio para ubicarle a éste el lugar que le correspondería dentro de la revolución, para modernizar el desarrollo del Perú. Algunos hechos muestran su adhesión al periodo precolonial, es por ejemplo el nombre de una de las revistas que dirigió, *Amauta,* que según confiesa debe tomarse como "homenaje al incaísmo".[79]

Por haber resaltado ciertos aspectos de la sociedad incaica, algunos de sus críticos ven en su exposición de los datos de la historia lejana, la idealización de tal etapa. Tales son los casos de Miroshevsky y Ramón Doll, quienes inducen que Mariátegui pensó el régimen del imperio incaico como una etapa de felicidad suprema, que lo concibió como la edad de oro. Especificando sobre la organización social, el primero sentencia que: "Toda la 'explicación' del régimen social inca hecha por Mariátegui está basada en los hechos alterados, en fantasías. Es un agradable cuento de lo inexistente".[80] Algo semejante ocurre con el pretendido restablecimiento de las comunidades incaicas a través del socialismo que Ramón Doll "descubre" en la obra de Mariategui.[81] Estas interpretaciones son alteraciones de sus escritos, los que hay que exponer para demostrar las exageradas aseveraciones mencionadas.

[79] J. C. Mariátegui, "Presentación de Amauta", en *Ideología y política*, núm. 1, año 1, Editorial de Amauta, septiembre de 1926, pp. 237-239. Además puede consultarse *Buelna*, núms. 4-5, pp. 119 y 120; María Wiesse, *op. cit*., p. 40; Benjamín Carrión, *José Carlos Mariátegui. El precursor, el anticipador, el suscitador*, México, SepSetentas, 1976, p. 62.

[80] Miroshevsky, "El populismo en el Perú…", en Aricó, *op. cit*., pp. 60-64.

[81] R. Doll, "Comentarios a los 7 ensayos de interpretación de…, en *ibid*., p. 263.

En primer lugar, analiza el imperio de los incas por la convicción de que representa una fase de la historia del Perú a la que no se pude ser ajeno y a la que hay que valorar en su justeza, con objetividad. Mi postura al respecto es que en este reconocimiento del imperio incaico no existe la tendencia premeditada de Mariátegui de idealizar tal sociedad, sino explicarla. La siguiente cita lo corrobora:

> En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar material… La organización colectivista, regida por los inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales.[82]

Además reconoció que el régimen político incaico fue autocrático, entonces surge la interrogante ¿acaso esto que podrá parecer idealización no contiene elementos que describen la situación real del Imperio Inca? Hoy esos elementos son básicos en la caracterización que los marxólogos recientes han hecho de ese tipo de sociedades peculiarizándolas como tributarias. Lo que es más evidente si se coteja con lo que Carlos Marx describe como despotismo oriental donde existe la propiedad comunitaria o tribal, producto sobre todo de una combinación de agricultura y manufactura dentro de

[82] Mariátegui, *Siete ensayos*…, p. 11.

la pequeña comunidad, que de esa forma se vuelve enteramente *self-sustaining* y contiene en sí todas las condiciones de la reproducción y de la plusproduccion,[83] y que es regida por el poder despótico del Estado encarnado en la persona del emperador.

Con la metodología marxista descubre dos realidades del incanaco: la importancia del factor económico basado en una comunidad agraria y en un espíritu comunitario en el trabajo.[84] De éstos la comunidad indígena, el ayllu, constituye el punto central de la revaloración de la época prehispánica por la utilidad que puede tener al advenir el socialismo, mas su juicio es ecuánime: "Está bien que se exalte su obra —el ayllu— no que se desprecie y disminuya la gesta milenaria y multitudinaria…"[85]

Contra el malentendido de que Mariátegui propone el retorno al "comunismo de los incas" está su postura bien deslindada al hacer la diferencia entre el comunismo moderno y el incaico:

> Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los Incas fue civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material

[83] K. Marx, *Formas que preceden a la producción capitalista*, México, Siglo XXI (Cuadernos de Pasado y Presente, 20), p. 53.

[84] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos*…, p. 11.

[85] *Ibid.*, nota de la página 66.

> de tiempo y espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico.[86]

Sería absurdo, resurgir el comunismo incaico que correspondió, lo vuelve a repetir en el programa del Partido Socialista del Perú, a condiciones completamente superadas, cuyo factor aprovechable sólo está en los hábitos de cooperación de los campesinos indígenas.[87] Desde esta perspectiva es como debe leerse la siguiente cita: "El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica",[88] que Mariátegui quiere asimilar para la instauración del socialismo, aprovechando que no pudo diluir el coloniaje ni la vida republicana.

Tal vez a la luz de una postura marxista "ortodoxa" puede decirse "criticando" a Mariátegui que su defecto consistió en hacer a un lado la explicación histórica de los modos de producción respecto a la época prehispánica, toda vez que no estipuló claramente las diferencias entre comunismo primitivo y el recientemente puesto en boga: modo de producción asiático o tributario, ya que nada más habla de la sociedad incaica, a la que caracteriza como "comunismo agrario". En lo particular este "desliz" que hizo me parece otro elemento más del socialismo indoamericano que él creó. Realmente la valoración que hizo de la vida prehispánica de los incas adoleció de una visión más completa, menciona sus principales cualidades (el ayllu y el trabajo comunitario) aunque reconoce algunos defectos. Dentro de su proyecto político exalta el

[86] *Ibid.*, p. 65.

[87] *Buelna*, núms. 4-5, p. 141.

[88] J. C. Mariátegui, "Aniversario y Balance", en *Ideología y política…*, p. 249 o en *Buelna*, núms. 4-5, *p.* 122.

papel de aquélla al considerarlas fundamentales para instaurar un régimen socialista.

Proceso de indianización

Se ha señalado que la transformación del aborigen preamericano en indio, o sea, su reducción a una posición servil, tuvo su génesis en la conquista hispánica porque implicó básicamente el despojo de los medios de producción (la tierra) y la explotación de su fuerza de trabajo en los latifundios y minas. Esa mutación del hombre prehispánico fue el resultado, no de un momento (fecha específica) —la conquista no debe identificarse con el año, mes, día, en que triunfó el ejército colonialista pues marca sólo su inicio; la historia consigna a la conquista como un hecho permanente posible de culminar con la liberación de toda opresión impuesta por los invasores y explotadores— sino el resultado de todo un proceso histórico que puede ya reconstruirse en la obra de Mariátegui quien afirma textualmente que la colonización (la conquista permanente) de América Latina "no ha tenido sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas"[89] porque el régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos. El coloniaje injertó en la economía feudal elementos de una economía esclavista,[90] v. gr. la importación de negros lo que contribuyó a reforzar

[89] J.C. Mariátegui, "El problema del indio", documento enviado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana, Montevideo, mayo de 1929, en *Obra política*, p. 232; Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *op. cit.*, p. 264; *Ideología y política…*, pp. 24-25.

[90] J.C. Mariátegui, *Siete ensayos…*, pp. 46-48.

la servidumbre del indígena, puesto que aquél siempre fue aliado incondicional del "hombre blanco".

Despojo de la tierra

El despojo de la tierra que sufrieron los autóctonos fue el primer elemento que determinó la servidumbre de los indios lo cual originó lo que Mariátegui caracterizaría como problema agrario, relacionándolo así: "El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario… domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales. En lo que concierne al problema indígena, la subordinación al problema de la tierra resulta más absoluta aún, por razones especiales. La raza indígena es una raza de agricultores".[91]

Por ello tomar en cuenta el problema agrario ayuda a comprender la cuestión del indio. Para lograrla se hace necesario mirarla en su evolución histórica. En primer lugar, como principio normativo está el hecho de que todos los latifundios fueron formados por el despojo de tierra que sufrieron los indígenas. Aunque existieron intentos de resguardar la propiedad indígena, por ejemplo en la época colonial se dieron disposiciones para preservar tierras a la comunidad, lo cual no pasó de ser mero propósito o enunciado ya que la realidad demostró que el régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual, trabajados por los indios bajo una organización feudal. Las escasas comunidades que sobrevivieron lo hicieron dentro del un régimen de servidumbre.[92]

[91] *Ibid.*, pp. 44 y 45.
[92] *Ibid.*, pp. 54 y 55.

Lograda la independencia pareció que el indio lograría reivindicaciones agrarias. Lo cierto fue que no se afectó sino más bien se respetó y luego fomento el latifundio a costa de la merma de las tierras pertenecientes a las mismas comunidades. Véase para el caso los datos anotados en el segundo capítulo de este trabajo, lugar en donde se muestra la participación de los liberales, especialmente el caso del Libertador Simón Bolívar. La propiedad feudal quedó intacta invalidando por tanto la posible emancipación indígena, puesto que al no afectarse el latifundio, que es sólo una cara de la feudalidad, acentuó la servidumbre, la otra parte que hace posible el feudalismo.

Pero ¿cuáles fueron las razones de esto? Mariátegui lúcidamente los explica:

> Los dos factores que se opusieron a que la revolución de la independencia planteara y abordara en el Perú el problema agrario —extrema incipiencia de la burguesía urbana y situación extra social… de los indígenas—, impidieron más tarde que los gobiernos de la República desarrollasen una política dirigida de alguna forma a una distribución menos desigual e injusta de la tierra. Durante el periodo del caudillaje militar, en vez de fortalecerse el *demos* urbano, se robusteció la aristocracia feudal.[93]

Las disposiciones jurídicas mismas arrojaron a este resultado fatal porque el efecto de la destrucción de las comunidades indígenas no contribuyó a convertir a los indios en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar tales tierras a los gamonales y a su clientela extranjera. El terrateniente logró así, más fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio: "La República ha significado

[93] *Ibid.*, pp. 60-61.

para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras".[94]

La persistencia del latifundio y la ausencia de la burguesía condicionan la perduración de la economía colonial durante la etapa republicana y por tanto no se libra del enjuiciamiento de haber colaborado en la indianización de los aborígenes latinoamericanos. En suma, el proceso de despojo constante de la tierra aunado a la explotación de la fuerza de trabajo es lo que determinó al indio como siervo.

Explotación de la fuerza de trabajo

El régimen colonial, luego de haber destruido la organización económica de los incas y haberles usurpado sus medios de producción impuso una economía de raigambre feudal, explotando la fuerza de trabajo de los autóctonos, causa, entre otras, que los diezmó considerablemente,[95] lo que les aniquiló su capacidad autogestionaria y creativa.

A la República "le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber la República ha pauperizado al indio, ha agravado su opresión y ha exasperado su miseria".[96] Dice Mariátegui que la vida republicana no ha aminorado siquiera la servidumbre, más bien ha restaurado bajo el título de conscripción vial el régimen de las mitas.[97]

Es sabido que la guerra de Independencia en ningún país de América Latina constituyó un movimiento indígena, pero en muchos de ellos sí se hizo uso del indio y por ello al triunfo debió mejorar su situación, empero no sucedió así, y lo insólito fue que el nuevo régimen actuó en igual sentido que

[94] Mariátegui, *Peruanicemos al Perú…*, p. 31.

[95] Mariátegui, *Siete ensayos…*, p. 37.

[96] *Ibid.*, p. 38. Estas mismas líneas Mariátegui ya las había escrito el 9 de diciembre de 1924, véase *Peruanicemos al Perú…*, p. 31.

[97] Mariátegui, *Siete ensayos…*, p. 39.

el colonial. Aún existen otros cargos que se pueden hacer al régimen postindependentista. Mariátegui los expone así: "La República… es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La causa de la redención del indio se convirtió, bajo la República, en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en un programa. Disminuyeron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones".[98] O sea, los gobiernos de la época republicana con su acciones "indigenistas" (represiones bárbaras ante los reclamos de liberación india o sus políticas paternalistas) no han tendido sino a la aniquilación de toda potencialidad revolucionaria de los grupos étnicos.

No pasa desapercibido para Mariátegui el hecho de que la clase social dominante de la República, "la burguesía nacional", tampoco haya convertido al indio en asalariado, cambio que sin lugar a dudas —afirma— la habría desnaturalizado un poco, pero le habría formado conciencia de clase. Los hechos demuestran que nuestra "burguesía" contrarió su papel, así por ejemplo, "la explotación y absorción graduales de la 'comunidad' por el latifundismo, de un lado … hundía más [al indígena] en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización".[99] Es fácil encontrar en la justificación ideológica de la destrucción de la comunidad una confluencia entre una mentalidad feudal y otra liberal. Facilitó —pues la mal llamada burguesía nacional se prestó como intermediaria— la explotación del natural por el capital imperialista que obtuvo jugosas ganancias por encontrar mano de obra y materias primas baratas.

La conciencia de clase no pudo arraigar en los indígenas, en primer lugar, por el incipiente desarrollo capitalista, pero

[98] *Ibid.*, p. 39.
[99] *Ibid.*, p. 64.

además por el prejuicio racial que no ha podido desterrarse. Los elementos feudales y burgueses de nuestros países "sienten" un gran desprecio hacia los indios, La paradoja: desprecian al indio pero han vivido de él. Se identifican en ese sentido con los hombres de los centros colonialistas, por ello racial y socialmente hay concordancia entre nuestros grupos dominantes y la burguesía trasnacional. Esto explica dos hechos: 1. la "burguesía nacional" ha servido como instrumento de la burguesía trasnacional para la penetración imperialista y; 2. la imposibilidad de unir a toda las clases nacionales en un frente común para luchar por la independencia nacional.[100]

Con una economía de subsistencia y sujeto a un régimen de trabajo extenuante en los latifundios y en las minas, es como el indio ha sobrevivido. Los elementos mencionados son los que han constituido el ambiente de servidumbre en que han vivido por casi 500 años. A principios del siglo XX, debido a la penetración ya consolidada del imperialismo, va cayendo en aras de una nueva situación, sin embargo los siglos de servidumbre no pasaron en vano, el indio, aprendió, de sus alzamientos siempre fracasados, muchas experiencias que por ahora pueden aprovecharse para otorgarle el papel que le corresponde en la lucha final de liberación, empero su "resistencia" al cambio de condición no es fácil de solventar. Mariátegui lo supo y por eso lo enfrenta.

MECANISMOS DE LIBERACIÓN

Alternativas de solución

La interpretación que hace de la realidad peruana proporciona a José Carlos Mariátegui la orientación de su actividad

[100] *Cfr.* Mariátegui, *Obra política…*, pp. 234-235; *Ideología y política…*, pp. 26 y 27; Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *op. cit.*, pp. 265 y 266.

política. Esa interpretación parte de su convicción marxista. Si el nuevo planteamiento del problema indígena lo realiza desde la perspectiva marxista, las alternativas de solución que sugiere también, lo cual es comprensible si se recurre a la manera como entiende dicha ciencia: "un método y una doctrina, un ideario y una praxis".[101] Encuentra que el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. En Perú, porque las masas trabajadoras están constituidas en sus cuatro quintas partes por población indígena, encuentra que la confluencia entre socialismo e indigenismo se da como proceso natural. Así la lucha socialista que persigue, en la que hace intervenir al indio, incluye, por la condición misma de su país, la erradicación de los resabios coloniales y la batalla por la liberación del imperialismo, factores que trataban el desenvolvimiento autónomo y progresivo de la economía, política y sociedad peruana.

Por la importancia que le otorgó a las masas indígenas dentro del proceso de la revolución socialista debe aceptarse que, sin olvidar la fuerza revolucionaria del proletariado, impregnó al indigenismo una nueva manera de entenderlo, hizo del indigenismo toda una estrategia política benéfica para la clase obrera al ampliarle la base social de la transformación socialista de muchos países latinoamericanos, porque en este nuevo régimen además de la emancipación del obrero se contribuiría a la liberación de toda la sociedad y naturalmente de los campesinos indígenas de la servidumbre en que viven.[102] A la revolución socialista le infunde esas responsabilidades porque la burguesía, en nuestra América, semifeudal aún, no ha sabido ni querido cumplir las tareas

[101] Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez", en *Obra política…*, p. 222.

[102] *Cfr.* Ruth Arboleyda y Luis Vázquez León, citado en "Mariategui y el indigenismo…, p. 13.

de la liquidación de la feudalidad ni del colonialismo imperialista, además no ha podido apropiarse las reivindicaciones del campesinado,[103] por todo ello piensa que el socialismo es la única real posibilidad que puede, y debe, dar un sentido moderno a la causa indígena.

Al definir la cuestión indígena como un problema que tiene su génesis en la situación socioeconómica, Mariátegui piensa que para que supere aquél su situación se hace preciso e indispensable transformar las condiciones socioeconómicas imperantes. La alternativa que sugiere solucionarlo mediante el mejoramiento de la raza (las posturas liberal y positivista), dice, es un absurdo, puesto que nada más el dinamismo de la economía es la que podrá arraigar en el indígena la conciencia clasista.[104]

En realidad, los indios tienen suficiente capacidad para reivindicar su propia situación: "La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios"[105] porque son capaces de ello. Hasta ahora sus congresos y luchas han sido locales o regionales, excelentes experiencias históricas que requieren asimilarse. Sus insurrecciones siempre han fracasado porque han estado desprovistos de conciencia clasista. Consciente de esto, Mariátegui orienta su praxis a crearla, por tanto propugnará la organización de las masas indígenas, medio a través del cual podrá promoverse y así aprovechar la capacidad propia del indio para que se libere.

Con esa conciencia clasista es como puede iniciarse la lucha por la liquidación del feudalismo, que provocaría necesariamente la caída de sus pilares: el latifundismo y la

[103] J. C. Mariátegui, "Prefacio a El Amauta Atusparia de Ernesto Reyna", en *Ideología y política…*, p. 188 y *Obra política…*, p. 231.

[104] *Cfr.* J. C. Mariategui, *Ideología y política…*, p. 31 y J. C. Mariátegui, *Obra política…*, p. 237.

[105] Mariátegui, *Peruanicemos al Perú…*, p. 105 y *Siete ensayos…*, p. 40.

servidumbre;[106] la liquidación de ésta requiere la liquidación, de aquél. En esto radica la unidad del problema del indio y el problema agrario, y, a la vez, su solución, El indígena tradicionalmente ha sido un campesino de costumbre y alma agraria, y por eso el despojo de sus tierras lo ha deprimido, para él la tierra es la riqueza más preciada porque "siente que la vida viene de la tierra y vuelve a ella". La tierra por ser el principal medio de producción, constituye el valor más deseado y preciado, restituyéndosela empieza a redimirse. Con la conciencia de clase, ya lograda, ampliará sus reivindicaciones al derecho de reconocimiento y respeto de sus costumbres y tradiciones étnicas; de su comunidad; de la libertad de organización; del aumento de salarios; de la jornada de ocho horas, del cumplimiento de las leyes de protección del trabajo.[107]

Solo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo y se beneficie de los avances científicos y tecnológicos podrá afirmarse que se ha humanizado. Para coadyuvar a la conscientización clasista Mariátegui recurre, para la propagación de las ideas socialistas, a los medios de educación clasista. He aquí la explicación de su colaboración en muchas revistas y periódicos, entre los que destaca *Amauta,* cuya orientación es inequívoca.

La participación significativa que Mariátegui asigna al indígena en la revolución socialista se debe básicamente a dos hechos: la debilidad del naciente proletariado peruano y el predominio arrollador de las masas indígenas. A pesar de esa realidad, preconizaba que la posición dirigente correspondiera al proletariado, pues para él, como para todo marxista, la clase obrera es la única que puede erigirse en vanguardia

[106] Mariátegui, *Ideología y política…*, pp. 222 y 223, 275 y 276.

[107] Mariátegui, *Obra política…*, pp. 244 y 245.

revolucionaria y guía del proletariado indígena.[108] Sin embargo, le reconoce al indio una función importante que se hace necesario clarificar.

El papel de la vanguardia revolucionaria, frente a las reivindicaciones de las masas indígenas, consistirá en darles a éstas el carácter organizado, sistemático, definido, para hacerlos aliados de la lucha socialista. El indígena participará en el proceso revolucionario cuando haya cobrado conciencia de clase y luchará al lado de los obreros por la liquidación del feudalismo y de la dominación imperialista.

La fe de triunfo que ve Mariátegui en el frente revolucionario, integrado por obreros e indígenas, es la misma que lo hace recurrir a la afirmación de que se le debe crear un mito que oriente sus acciones: el mito de la revolución social, que una vez aceptado actuará como su *leitmotiv.* Explica que "el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico.[109]

Por ello piensa que es imprescindible forjar el mito de la revolución social en las masas trabajadoras, o sea, crearles participación intuitiva. Es evidente que el mito de la revolución social patentiza la influencia del francés George Sorel sobre su pensamiento.[110]

[108] Carta de Mariátegui a E. Rabines, en *Nuestra América*, núm. 2, p. 17.

[109] J. C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976, p. 19.

[110] Son varios los textos donde se corrobora esa influencia, y a manera de ejemplo cito sus palabras: Sorel recrea y enriquece al marxismo con "la teoría de los mitos revolucionarios que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impresionado de realismo psicológico y sociológico", en *Defensa del marxismo*, p. 17. También se evidencia esa influencia en escritos de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, véanse pp. 21-23. El principal libro de donde asimila esta

Táctica revolucionaria

Mariátegui fue más allá de la simple interpretación del problema indígena porque además de teórico fue un político al presentar un programa de acción coherente cuya finalidad siempre fue crear conciencia de clase en los indígenas, y así alcanzaría realidad la pretensión, muy convincente, de que el indio podría lograr su redención por sí mismo. Plantea que la educación ideológica puede iniciarse con los indígenas proletarizados, pues a los emigrantes del campo, muchas de las veces sólo temporal, debe dárseles más atención sindical, fomentándoles la conscientización clasista. Ellos ofrecen una serie de ventajas, en primera instancia deducibles del hecho de que al continuar en contacto con sus semejantes pueden infundirles ese sentimiento de clase; otra ventaja estriba en que por poseer el dominio de su idioma facilitan la comunicación y ayudan a destruir las barreras que mantienen separados a los proletarios no indios con ellos. Ya ganados indígenas a la causa clasista, su misma ascendencia les permitirá cumplir funciones de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Tal recomendación es planteada por el conocimiento cierto, además justificado, de la desconfianza que tienen los indígenas de blancos y mestizos.[111]

Otro problema que debe vencer la revolución es el regionalismo y localismo, por lo cual para iniciar tal tarea se hace preciso la creación de acción común entre los indígenas.

En 1927 José Carlos Mariátegui concentra la táctica de su indigenismo revolucionario en los siguientes puntos:

---

manera de entender la realidad es *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, Pléyade.

[111] *Cfr.* J. C. Mariátegui, *Obra política…*, p. 245; *Ideología y política…*, p. 44, y en Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *op. cit.*, p. 289.

1. Principiar una política agraria socialista con ayuda de una ley de nacionalización de la tierra como la del artículo 27 de la Constitución mexicana;
2. esta política debe procurar el fomento y la protección de la comunidad indígena ya que, a pesar de los embates del gamonalismo, todavía acusa vitalidad; de célula del Estado Incaico puede pasar, transformada en cooperativa agrícola y previa expropiación de los latifundios, a célula del Estado Socialista;
3. el crédito agrícola debe ser totalmente controlado y dirigido por el Estado para poder impulsar una agricultura acorde con las necesidades de la economía nacional independiente;
4. la explotación capitalista —como la de los latifundios costeños— debe ser mantenida sujeta a control estatal con una legislación que garantice el trabajo, bienestar y participación de los obreros;
5. fomentar la pequeña propiedad en la montaña y con el yanacona, al repartirse las tierras de los latifundios;
6. confiscación de las tierras incultas y de las obras de irrigación;
7. dotación de tierras a los pequeños arrendatarios;
8. enseñanza agrícola promovida por el Estado.[112]

En el escrito que Mariátegui envió al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana con el título de "El problema indígena" y que también formó parte del documento discutido en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, aparecen esbozados otros puntos programáticos para la concientización de clase, como son: el empleo de métodos de autoeducación; la coordinación de comunidades para luchar conjuntamente contra las persecuciones de los sistemas represivos; la organización de peque-

[112] J. C. Mariátegui, "Principios de Política Agraria Nacional", en *Peruanicemos al Perú…*, pp. 108-112. Ruth Arboleyda y Luis Vázquez lo transcribieron en "Mariategui y el indigenismo…", p. 18.

ñas bibliotecas y centros de estudio; la publicación de periódicos para campesinos indígenas y mineros.[113]

Todos estos puntos necesariamente confluirán en la acentuación de esa conciencia clasista tan indispensable para captar la capacidad revolucionaria del indio a la lucha por el socialismo.

Consecuente con su postura marxista, Mariátegui lanzó sus puntos programáticos como elementos para la plataforma de organizaciones de trabajadores porque vislumbró que sólo mediante ellas podrían ser llevados a la realidad. De ahí se desprende que haya pugnado fervorosamente por la creación de organismos propios de la clase explotada. Al Partido Socialista Peruano y a la Confederación General de Trabajadores del Perú les impuso como instancias a vencer, las barreras que permitan la instauración del socialismo mediante un proceso nacional revolucionario y, como parte de éste, la realización del programa agrario, debido a que no pueden soslayarse las reivindicaciones de esa mayoría que puebla el Perú.

No obstante la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre; el mensaje que trae Portocarrero de la III Internacional con motivo de su asistencia al V Congreso de la Internacional Sindical Roja (1927) celebrado en la URSS, donde fue criticada la actitud de Haya de la Torre porque demoraba la formación del Partido Comunista en Perú, el apoyo que del VI Congreso Mundial de la Internacional Comunista, realizado en Moscú (1928), decide dar a la construcción de partidos comunistas en los países americanos donde aun no existieran;[114] la convicción e José Carlos Mariátegui y su grupo determinaron la creación, el 16 de septiembre de 1928, de la primera célu-

[113] J. C. Mariátegui, *Obra política…*, pp. 245-246; *Ideología y política…*, pp. 44 y 45; Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *op. cit.*, pp. 165 y 166.

[114] Meseguer Illán, *op. cit.*, pp. 165 y 166.

la del Partido Socialista Peruano, mas no del Partido Comunista. La célula "secreta de los siete" estaba constituida por José Carlos Mariátegui, Ricardo Martínez de la Torre, escritores ambos, Julio Portocarrero, Avelino Navarro, Hinojosa, Borja y Bernardo Regman, obreros. Inmediatamente después se adhirieron Luciano Castillo, Chávez León, Hugo Pesce y otros. El 7 de octubre del mismo año integraron el buró del Partido habiendo sido elegido Secretario General José Carlos Mariátegui, aprobándose la moción de que este partido "fuese no el partido del proletariado sino el partido de obreros y campesinos".[115] La creación de un partido socialista en vez de uno comunista, así como la propugnación por un frente obrero campesino, son las ideas que mayor crítica recibieron en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana y también las que permitieron calificar su praxis de populista, sin embargo esa orientación inspirada por el Amauta peruano refleja dos peculiaridades de su marxismo: su postura crítica y la originalidad del socialismo indoamericano. Por esto no es fortuito que incluya como reivindicación inmediata dentro del Programa del Partido Socialista del Perú el siguiente punto: "Dotación a las comunidades de tierras de latifundios para la distribución entre sus miembros en proporción suficiente a sus necesidades".[116]

Casi paralelamente a la formación del Partido Socialista Peruano, Mariátegui impulsó la organización sindical de los trabajadores en la cual tuvieron activa participación Julio Portocarrero y Avelino Navarro. A principios de 1929 se integró un comité pro-confederación general de trabajadores del Perú y el 17 de mayo comenzó a actuar un comité provisio-

[115] *Ibid.*, pp. 166 y 167; Jorge Basadre, "Introducción a los siete ensayos", en *Buelna*, núms. 4-5, p. 15.

[116] J. C. Mariátegui, *Ideología y política…*, p. 163, además véase *Buelna*, núms. 4-5, p. 142.

nal. El movimiento obrero peruano, como el de otros países latinoamericanos, pasó del anarco sindicalismo al marxismo. Ya en mayo de 1929 una delegación encabezada por Portocarrero participó en el Congreso Sindical Latinoamericano, quien también ya había asistido antes al V Congreso de la Internacional Sindical Roja celebrado en Moscú en 1927.[117] Si bien Mariátegui favoreció la organización sindical de obreros no descuidó los demás sectores de la población explotada y en especial al campesinado. Por ese propósito revolucionario que propugna, al indígena lo caracteriza como un peculiar tipo de proletariado ya que lo incluyó integrante de la Confederación General de Trabajadores del Perú. El artículo tercero de los Estatutos de dicha organización a la letra dice:

> La C.G.T.P., está constituida:
>
> *a)* Por los sindicatos obreros del país regularmente constituidos y conforme al principio clasista obrero.
> *b)* Por las Federaciones Obreras Locales y Regionales.
> *c)* Por las Federaciones Obreras Nacionales de Industrias.
> *d)* Por las Federaciones de Ligas Campesinas.
> *e)* Por las Federaciones de las Comunidades Indígenas.[118]

Además se contempló en el Comité Ejecutivo un Secretario de Asuntos Indígenas. La conversión del indio en un gestor y partícipe de la revolución socialista es la contribución original de la obra indigenista del Amauta latinoamericano. y precisamente, haber llegado a esa aportación partió de que comprendió objetivamente la realidad peruana, base que le sirvió para adaptar el marxismo, no al revés, y así hacer posible determinar las verdaderas causas que deformaron el desen-

[117] Jorge Basadre, "Introducción a los siete ensayos", en *Buelna*, núms. 4-5, p. 13.

[118] J. C. Mariátegui, *Ideología y política…*, p. 132.

volvimiento de los grupos étnicos y proponer las alternativas para su liberación. Desde este punto de vista, creo que no es aventurado sugerir que la elaboración del indigenismo revolucionario, tan necesario noventa años después de haber sido delineados sus fundamentos, ha de remitirse a las ideas de José Carlos Mariátegui para enriquecerlas y adecuarlas a las circunstancias propias de cada país indoamericano. Al primer y más grande marxista que ha engendrado América Latina se le reconoce su prestigio pero se pasan desapercibidas sus aportaciones.

CONCLUSIONES

El problema del indio surgió por la conquista que los españoles realizaron sobre los hombres del actual territorio de América Latina al deformar su natural desarrollo por el despojo de sus medios de producción, la explotación servil de su fuerza de trabajo, la destrucción de los bienes culturales que fundamentaban la estructura organizativa de los pueblos prehispánicos y la consiguiente imposición de otros para reforzar la nueva situación. La vida del indio entraña esa realidad y el mismo término también muestra la acción monopolizadora que concertó la empresa ibérica, pues es un concepto supraétnico. La balcanización de los países del área durante el siglo XIX mantuvo la acción conquistadora sobre la totalidad de las etnias, por lo cual persiste la cuestión indígena.

Tal situación opresiva, padecida por los indios es lo que explica sus constantes rebeliones para liberarse de ella. Ambos hechos han sido inadvertidos por el pensamiento marxista ortodoxo y reformista latinoamericano que, formados dentro de la tradición liberal para explicar la historia, no han sabido sobreponerse a la visión negativa que tal corriente infundió acerca de las posibilidades propias del indio para erigirse en hacedor de su propia historia.

Al momento de la independencia de los países latinoamericanos, nuestros políticos e ideólogos pugnaron por hacer de los países de esta región, naciones progresistas y modernas al estilo de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, impulsando medidas de tipo capitalista. A decir verdad, sólo hasta fines del siglo pasado será cuando el capitalismo se instaure como el modo de producción dominante. Dentro del capitalismo

el indio no tiene cabida —los hechos lo demuestran— como hombre diferente, ni posibilidad para mejorar sus condiciones de vida, es más le trató de extirpar toda capacidad para liberarse. La permanencia del indio un siglo después de que dicho modo de producción se convirtiera en dominante es la prueba contundente de su incapacidad para resolver de raíz la cuestión indígena. Las diversas concepciones indigenistas generadas por el capitalismo latinoamericano, desde el siglo pasado hasta la actualidad, no han hecho sino expresar los requerimientos del desarrollo económico nacional de cada país, y por eso conformaron una imagen negativa del indio: impotente para sobreponerse a la explotación que padece. Tales fueron, en última instancia, la teorización que sobre él indio elaboraron el criollismo, liberalismo, positivismo y a lo que hoy responde el indigenismo oficial.

Contra esa impotencia que ha mostrado el capitalismo para democratizar la justicia, surgieron el anarquismo y el marxismo. Ninguna de las dos corrientes habían marcado los lineamientos de gobierno alguno, de países con población india en el siglo XX. El anarquismo latinoamericano brillantemente determinó la génesis de la cuestión al detectarla como un problema de índole económico social, con lo que subordinó, al fin, toda interpretación cultural (jurídica, administrativa, religiosa, educativa, racial) a ésta. En esto radica el gran aporte del pensamiento anarquista para la comprensión de la realidad latinoamericana. Pero como dicha ideología nació condenada a ser una nueva utopía por proyectar un régimen de libertad sin cortapisa alguna, idealizó la solución al problema del indio convirtiendo a la comunidad indígena en la meta de organización social, sin siquiera examinar la manera de solventar la precariedad que padece. El anarquismo planteó correctamente la cuestión, pero fue incapaz de presentar alternativas factibles de solución.

Ante tantos fracasos para solucionar tan singular problema, manifiestan sus ideas los latinoamericanos adheridos al marxismo, a quienes se precisa conocer. Descollan como genuinos representantes de los años aquí estudiados Vicente Lombardo Toledano, José Antonio Arze y Arze y José Carlos Mariátegui. Cabe mencionar, en principio, que ninguno de ellos sobrepone las tareas indigenistas al problema clasista.

Esta trilogía de políticos latinoamericanos, como marxistas, denotan una fe indudable por el advenimiento del socialismo para cada uno de sus países y en general para el mundo. Pero para lograrlo tratan de contribuir, cada uno según sus circunstancias y proyectos, a la realización de la fase democrático-burguesa, para así posibilitar la instauración del régimen socialista, por medio del cual el explotado alcanzaría la realización de Hombre. En este régimen socialista —humanista— el indio resolvería sus problemas, al igual que todos los hombres. Aquí creo pertinente señalar como semejanzas relevantes de los escritores referidos, dos cualidades indiscutibles: primera, su formación marxista fue autodidacta, lo que refleja su incansable actividad para alcanzar una comprensión precisa de las realidades circundantes y su orientación siempre justa para demandar, conforme una corriente científica, igualdad socioeconómica, política y cultural; segunda, procurar ante todo la autonomía política y partidista de la URSS, lo que se muestra con la creación de partidos políticos que les permitieron libertad para adecuar su marxismo a las condiciones de su país.

Claro está que la praxis partidista de Lombardo Toledano y de Arze si bien tuvieron autonomía del exterior, subordinaron sus acciones a los gobiernos de México y Bolivia, respectivamente. Ambos plantean el problema del indio, pero pecan de ingenuidad en cuanto a sus solución que padecieron las minorías nacionales de la Rusia zarista; tal hecho evidencia el soslayo que hicieron de la realidad de sus países, de las

ideas del indigenismo revolucionario de Mariátegui y muestra además su incapacidad para dialectizar el marxismo. Ante su falta de originalidad traspusieron mecánicamente la manera como el régimen soviético buscó solucionar el problema de las autodeterminaciones nacionales al sugerir el mismo programa, pero dentro del propio régimen de producción capitalista, verdadero *médium* utópico para realizarlo. Por esto, toda praxis indigenista tuvo como resultado coadyuvar a la integración del natural al desarrollo capitalista nacional, lo que los orilló a pasar por alto la función del indio dentro de la lucha revolucionaria socialista: los desapercibieron como hombres capaces para participar en esta determinación histórica. Si la praxis política de ambos ha sido especificada como reformista, su teoría indigenista, según se deduce de lo expuesto, no rebasa esa definición.

De lo consignado se infiere que el indigenismo revolucionario es todavía un proyecto, pero que no ha de pasar por alto la contribución especialmente de Mariátegui. El pensamiento progresista latinoamericano tiene que aprovechar las experiencias de los primeros marxistas en general y enfrentar el problema del indio como una cuestión peculiar de las circunstancias de nuestros países, la tarea fundamental consiste en re-crear el marxismo.

De una forma (reformista) u otra (crítica), las ideas indigenistas de los marxistas latinoamericanos en todos los casos han sido benéficas para el movimiento socialista de nuestros países o, al menos pienso, así deben valorarse porque a estas alturas es indispensable corregir lo erróneo y partir de las pautas ya consignadas para hacer progresar al socialismo indoamericano, de otra manera estaremos actuando al margen del espíritu del marxismo. La crítica socialista no debe detenerse sino impulsarse. Este es el sentir del momento actual.

José Carlos Mariátegui ha sido el primer y más grande marxista que Latinoamérica ha creado. Su contacto con Europa le

permitió adquirir un conocimiento dialéctico del marxismo, que a su vuelta a Perú lo utilizó, sobre todo, como un método de interpretación de las condiciones latinoamericanas y para guiar su praxis. A través del marxismo interpretó en forma genial la historia del Perú, lo que permitió vislumbrar el proceso de indianizacion del aborigen: primero comprendió y expuso el régimen de vida incaico, luego apuntó el origen del problema del indio como consecuencia de la conquista hispana y su persistencia durante todo lo que ya va de vida republicana, esto por la impotencia de la clase social dominante que no ha querido y sabido cumplir su papel para realizar la revolución democrático-burguesa. El señalamiento contundente del problema del indio, dentro de las relaciones capitalistas de producción, lo es —según lo determina— el problema de la tierra, o sea, de origen económico y social, es el mismo que orilló su praxis a asimilarlo a la lucha revolucionaria, única manera de que supere su situación opresiva. Conceptuó, contra toda la tradición, al indio como un elemento revolucionario. Por esto pienso que su contribución mayor al desarrollo de la teoría marxista-leninista para América Latina fue *hacer gestor de la revolución de liberación nacional y socialista a las masas indígenas.* Este es el fundamento del socialismo indoamericano que creó.

Para asimilar al indio, hombre socialista en potencia por su rica historia revolucionaria y por su espíritu colectivista de trabajo, Mariátegui impulsó su incorporación a las organizaciones de los trabajadores, propugnando su concientización clasista. Es aquí donde se detecta una contradicción que parece insuperable en el indigenismo revolucionario del Amauta peruano: determinar los momentos del potencial revolucionario como conciencia de etnia y solucionar el problema de la tierra o como conciencia clasista y entonces fomentar la proletarización. Al respecto, Mariátegui implícitamente evita caer en la exclusión de alguno de ellos, aunque prioriza la

creación de la conciencia clasista que al fusionarse con la conciencia étnica refuerza a ésta.

Con base en el indigenismo revolucionario de Mariátegui es como ha de partirse para conformar una política marxista frente a los indios que contemple objetivos inmediatos y a largo plazo. Los primeros no deben perder de vista la necesidad para determinarle una participación clara y consciente que lo comprometa como sujeto de su propia liberación. Querer, dentro del sistema capitalista, exigir respeto a su cultura sin haber resuelto la causa verdadera de su situación es volver a cometer el error del pensamiento decimonónico y del indigenismo gubernamental. Asimilarlo a la lucha para realmente resolver su situación es la exigencia prioritaria. Los segundos consistirán en delinear de manera original su participación en el sistema socialista. Con Mariátegui considero que mientras tanto, para abarcar esos objetivos, habrá que fusionar la conciencia étnica a la conciencia clasista fijándoles como propósito invariable de sus acciones, el socialismo.

BIBLIOGRAFÍA

AMIN, Samir, *Clases y naciones en el materialismo histórico,* Barcelona, El viejo Topo, 1979, 210 pp.

ANGUIANO, Arturo, *El Estado y la política obrera del cardenismo, México,* Era, 1975, 187 pp.

ARGUEDAS, Alcides, *Historia general de Bolivia. El proceso de la nacionalidad,* La Paz, Bolivia, Arnó Hermanos Editores, 1922, 579 pp.

ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana,* México, Siglo XXI, 1975, 197 pp.

ARGUEDAS, Sol, *¿Qué es la izquierda mexicana?* (encuesta), s/edit., s/f., 118 pp.

ARICO, José, *Orígenes del marxismo latinoamericano,* México, Siglo XXI, 1978, 321 pp.

ARZE, José Antonio, *Bolivia bajo el terrorismo nazifascista*, Lima, Empresa Editora Peruana, 1945, 102 pp.

_____, *Don Manuel Rigoberto Paredes (Estudio bibliografía),* la Paz, Bolivia, s/edit, 1955, LI pp.

_____, *Sociología marxista,* Oruro, Bolivia, Universidad Técnica de Oruro, 1963, 478 pp.

_____, *Sociografía del inkario ¿Fue socialista o comunista el imperio inkaikai,* La Paz, Bolivia, Juventud, 1973, 170 pp.

AYALA MERCADO, Ernesto, *La "realidad" boliviana,* Cochabamba, Bolivia, Imprenta Universitaria, 1944.

BARTRA, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México,* 3ª ed., México, Era, 1978, 182 pp.

BAZÁN, Armando *et. al. Mariátegui y su tiempo*, en *Obras completas*, t. 20, Lima, Biblioteca Amauta, 1976, 239 pp.

BENITEZ ZENTENO, Raúl, *Clases sociales y crisis política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1979, 454 pp.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* México, Nueva Imagen, 1981, 439 pp.

BOSCH GARCÍA, Carlos, *Latinoamérica, Una interpretación global de la dispersión en el siglo XIX,* México, UNAM, 1978, 437 pp.

BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* México, Era, 1980, 138 pp.

Buelna, Revista de la Universidad Autónoma de Sinaloa, núms. 4-5, enero-marzo de 1980, 144 pp.

CARRASCO, Pedro, "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Historia Mexicana,* vol. 25, núm. 2, julio 1975.

CARRASCO, Pedro y Johanna Brada [eds.], *Economía, política e ideología en el México prehispánico,* México, Nueva Imagen, 1978, 230 pp.

CARRIÓN, Benjamín, *José Carlos Mariátegui. El precursor, el anticipador, el suscitador,* México, SepSetentas, 1976, 183 pp.

CASO-LOMBARDO, *Materialismo vs. idealismo,* 2ª ed., México, Universidad Obrera de México, 1975, 284 pp.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 63ª ed., México, Porrúa, 1978, 112 pp.

CÓRDOVA, Arnaldo, *La formación del poder político en México,* México, Era, 1977, 99 pp.

_____, *La ideología de la Revolución mexicana,* México, Era, 1978, 508 pp.

_____, *La política de masas del cardenismo,* México, Era, 1980, 219 pp.

COSÍO VILLEGAS, Daniel, *Historia de México. La república restaurada,* tomo: *La vida social*, México, Hermes, 1956, 1011 pp.

CUE CÁNOVAS, Agustín, *Historia social y económica de México, 1521-1854*, México, Trillas, 1977, 422 pp.

CUEVA, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina,* México, Siglo XXI, 1978, 238 pp.

CHASSEN DE LÓPEZ, Francie R., *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano 1917-1940,* México, Extemporáneos, 1977, 285 pp.

DÍAZ POLANCO, Héctor *et al., Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica,* México, Juan Pablos, 1979, 222 pp.

EL MACHETE, Revista de cultura política, núm. 12, abril de 1981, 58 pp.

ENGELS, Federico, *Las guerras campesinas en Alemania,* México, Grijalbo, 1971, 159 pp.

FAVRE, Henri, *La oligarquía en el Perú,* México, Diógenes, 1970, 231 pp.

FLORES MAGÓN, Ricardo, *Antología*, México, UNAM, 1980 (Biblioteca del estudiante universitario), 144 pp.

FRANCOVICH, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX,* México, FCE, 1956.

FRIEDLANDER, Judith, *Ser indio en Hueyapan,* México, FCE, 1977, 254 pp.

FURTADO, Celso, *La economía latinoamericana,* México, Siglo XXI, 1978, 355 pp.

GAMIO, Manuel, *Antología,* México, UNAM, 1975 (Biblioteca del estudiante universitario), 177 pp.

GARCÍA, Antonio, *El proceso histórico latinoamericano,* México, Nuestro Tiempo, 1979, 405 pp.

GARCÍA CANTÚ, Gastón, *El socialismo en México en el siglo XIX,* México, Era, 1974, 514 pp.

GARCÍA MÜLLER, Luis, "Pensamiento político liberal boliviano a principios del siglo XX: Alcides Arguedas. Pueblo enfermo" (tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1980, 178 pp.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Imperialismo y liberación en América Latina, Una introducción a la historia contemporánea*, México, Siglo XXI, 1978, 297 pp.

_____, *La democracia en México,* México, Era, 1977, 333 pp.
_____ [coord.], *América Latina en los años treinta,* México, UNAM, 1977, 605 pp.
_____ [coord.], *América Latina, historia de medio siglo,* México, Siglo XXI, 1979, 557 pp.
GONZALEZ PRADA, Manuel, *Páginas libres. Horas de lucha,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, 359 pp.
HALE, Charles *A., El liberalismo mexicano en la época de Mora,* 1821-1853, México, Siglo XXI, 1972, 347 pp.
HALPERIN DONGHI, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina,* Madrid, Alianza Editorial, 1977, 549 pp.
Historia y sociedad, revista de pensamiento marxista latinoamericano, 2ª época, núm. 21, México, 1979, 137 pp.
HUERTA PRECIADO, María Teresa, *Rebeliones indígenas en el Noreste de México en la época colonial,* México, INAH, 1966, 108 pp.
HUMBOLDT, Alejandro, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España,* 2ª ed., México, Porrúa, 1973, 696 pp.
IANNI, Octavio, *El estado capitalista en la época de Cárdenas,* México, Era, 1977, 146 pp.
JUÁREZ, Benito, *Antología,* México, UNAM, 1972 (Biblioteca del estudiante universitario), 307 pp.
KATZ, Friedich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana,* México, Era, 1980, 115 pp.
KAUTSKY, Karl, La *cuestión agraria,* México, Ediciones de Cultura Popular, 1978, 501 pp.
LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977, 483 pp.
LENIN, Vladimir Ilich, *Obras escogidas,* t. 1, Moscú, Progreso, 1979, 903 pp.
LIPSCHUTZ, Alejandro, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas,* La Habana, Casa de las Américas, 1974, 224 pp.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, *Las corrientes filosóficas en la vida de México,* 2ª ed., México, Universidad Obrera de México, 1963, 101 pp.

_____, *Selecciones de obras,* México, Federación Editorial Mexicana, 1972, 318 pp.

_____, *La libertad sindical en México* (1926), México, Universidad Obrera de México, 1974, 320 pp.

_____, *La batalla de las ideas en nuestro tiempo,* México, Universidad Obrera de México, 1973, 170 pp.

_____, *El problema del indio,* México, SepSetentas, 1973, 205 pp.

_____, *Escritos sobre el movimiento obrero (1956),* México, Universidad Obrera de México, 1975, 427 pp.

_____, *El llanto del sureste,* México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1977, 64 pp.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco, *Génesis de la conciencia liberal en México,* México, UNAM, 1977, 324 pp.

LORA, Guillermo, *Historia del movimiento obrero boliviano,* 3 t., La Paz, Bolivia, Los Amigos del Libro, 1967.

LÖWY, Michael, *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días). Antología,* México, Era, 1982, 430 pp.

LUXEMBURGO, Rosa, *La cuestión nacional y la autonomía,* México, Siglo XXI, 1979 (Cuadernos de Pasado y Presente 81), 241 pp.

MAC-LEAN Y ESTENOS, Roberto, *Indios de América,* México, IIS-UNAM, 1962, 558 pp.

MALDONADO, Edelmiro *et al., Cien años de lucha de clases en México (1876-1976)*, t. II, México, s/edit., 1980, 374 pp.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Lima, Biblioteca Amauta, 1964, 233 pp.

_____, *En defensa del marxismo,* Lima, Biblioteca Amauta, 1970.

_____, *Peruanicemos al Perú,* Lima, Biblioteca Amauta, 1970, 166 pp.

_____, *Historia de la crisis mundial,* Lima, Biblioteca Amauta, 1973, 208 pp.

_____, *Escenas contemporáneas,* Lima, Biblioteca Amauta, 1975, 232 pp.

_____, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Madrid, Editorial Crítica, 1976, 291 pp.

_____, *Ideología y política,* Lima, Biblioteca Amauta, 1978, 278 pp.

_____, *Obra política,* México, Era, 1979, 327 pp.

MAROF, Tristán, *La tragedia del altiplano,* Buenos Aires, Editorial Claridad, 1934, 222 pp.

MARROQUIN, Alejandro Dagoberto, *¿Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia*, México, SepSetentas, 1971, 247 pp.

MARX, Karl, *Formas que preceden a la producción capitalista,* México, Siglo XXI, 1979 (Cuadernos de Pasado y Presente, 20), pp. 51-104.

MEDIN, Tzvi, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas,* México, Siglo XXI, 1980, 237 pp.

MELGAR BAO, Ricardo, *Burguesía y proletariado en el Perú: 1820-1930,* Lima, Editado por CEIRP, 1980, 258 pp.

MESEGUER ILLÁN, Diego, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, s/f., 265 pp.

Mexico Indigena, INI, treinta años después, una revisión crítica, núm. especial de aniversario, 1978, 400 pp.

MEYER, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910),* México, SepSetentas, 1973, 235 pp.

MILLON PH., Robert P., *Lombardo, biografía de un intelectual marxista mexicano,* México, Universidad Obrera de México, 1972, 360 pp.

MOLINA ENRIQUEZ, Andrés, *Los grandes problemas nacionales,* México, Era, 1978, 523 pp.

MONGE, Carlos, *Perú indígena,* Lima, Órgano del Instituto Indigenista Peruano, 1967.

MORA, José María Luis, *México y sus revoluciones,* t. 1, México, Porrúa, 1977, 479 pp.

_____, *Ensayos, ideas y retratos,* México, UNAM, 1964 (Biblioteca del Estudiante Universitario), 174 pp.

Nuestra América, núm. 2, CCYDEL-UNAM, mayo-agosto, 1980, 110 pp.

OLIVIA DE COLL, Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1976, 284 pp.

OVANDO, Jorge, *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia,* Cochabamba, Canelas, 1962, 464 pp .

PARTIDO DE LA IZQUIERDA REVOLUCIONARIA, *Programa de principios y otros documentos,* Cochabamba, Bolivia, *El Día*, 1943, 86 pp.

_____, *PIR y desarrollo nacional. Soluciones para los problemas nacionales,* La Paz, Bolivia, Talleres Gráficos "Gutenberg", 1961, 268 pp.

PARTIDO POPULAR, *Razón histórica, principios, programas y estatutos,* México, s/edit., 1948, 62 pp.

POWELL, T. G., *El liberalismo y el campesino en el centro de México (1850 a 1876)*, México, SepSetentas, 1974, 191 pp.

POZAS, Ricardo, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil,* México, FCE, 1977, 117 pp.

_____ e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México,* México, Siglo XXI, 1978, 181 pp.

Proceso, Revista Semanal de información y análisis, núms. 149-151.

RAMA, Carlos, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo,* Barcelona, Editorial LAIA, 1976, 171 pp.

REED, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán,* México, Era, 1976, 297 pp.

REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906),* México, Siglo XXI, 1980, 437 pp.

Revista de la Universidad de México, t. III, vol. XXXIV, núm. 10, 1932, pp. 14-58.

REVUELTAS, José, "Ensayo sobre un proletariado sin cabeza", en *Obras Completas*, t. 17), México, Era, 1980, 247 pp.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *América desde la revolución emancipadora hasta nuestros días,* Madrid, EDAF, 1975, 405 pp.

SECRETARIADO SUDAMERICANO DE LA INTERNACIONAL COMUNISTA, *El movimiento revolucionario latinoamericano* (versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana, junio de 1929), editado por la revista *La Correspondencia Sudamericana,* Buenos Aires, 1929, 382 pp.

SEMO, Enrique, *Historia mexicana. Economía y lucha de clases,* México, Era, 1978, 338 pp.

SHULGOVSKI, Anatoli, *México en la encrucijada de su historia,* 2ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1972, 517 pp.

SOREL, George, *Reflexiones sobre la violencia,* Buenos Aires, Pléyade, s/f, 301 pp.

STALIN, José, *Obras completas,* t. 5, México, Editorial Actividad EDA, 1978, 476 pp.

TAMAYO, Franz, *Creación de la pedagogía nacional,* 2ª ed., La Paz, Bolivia, Biblioteca Boliviana, 1944, 226 pp.

TURNER, John Kenneth, *México Bárbaro,* México, Costa-Amic Editores, 1979, 303 pp.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, 1980, 193 pp.

URQUIDI, Arturo, *Bolivia y su reforma agraria,* Cochabamba, Editorial Universitaria, 1969, 199 pp.

_____, *Las comunidades indígenas en Bolivia,* Los Amigos del Libro, 1970, 277 pp.

VALCÁRCEL, Daniel, *La rebelión de Tupac Amaru*, México, FCE, 1973, 247 pp.

VANDEN, Harry E., *Mariátegui, influencias en su formación ideológica,* Lima, Biblioteca Amauta, 1975, 145 pp.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida, *Imagen del indio en el español del siglo XVI,* núm. 16, Xalapa, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias-Universidad Veracruzana, 1962, 174 pp.

VILLEGAS, Abelardo, *Positivismo y porfirismo,* México SepSetentas, 1972, 233 pp.

_____, *Reforma y revolución en el pensamiento político de América Latina,* México, Siglo XXI, 1974, 359 pp.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, El Colegio de México, 1950, 247 pp.

VIZCAYA CANALES, Isidro, *La invasión de los indios bárbaros al noreste de México en los años 1840 y* 1841, Monterrey, Instituto Tecnológico de Monterrey, 1963, 185 pp.

WIESSE, María, *José Carlos Mariátegui,* Lima, Biblioteca Amauta, 1976, 192 pp.

WOMACK JR., John, *Zapata y la Revolución mexicana,* México, Siglo XXI, 1979, 443 pp.

ZAVALETA MERCADO, René, *Crecimiento de la idea nacional,* La Habana, Casa de las Américas, 1967, 100 pp.

_____, *El poder dual, México,* Siglo XXI, 1979, 271 pp.

ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano,* Barcelona, Ariel, 1976, 502 pp.

Esta obra expone la problemática del indio latinoamericano según la perspectiva de tres estudiosos marxistas —Vicente Lombardo Toledano, José Antonio Arze y Arze y José Carlos Mariátegui— quienes lo ubican como elemento de la clase trabajadora, y el último de ellos le asigna el papel de sujeto histórico con potencial revolucionario. Esos análisis preceden la revisión histórica sobre la situación del indio y las interpretaciones premarxistas construidas por el pensamiento latinoamericano.

creative commons

ISBN: 978-607-02-7863-1

9 786070 278631

25

Colección

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe